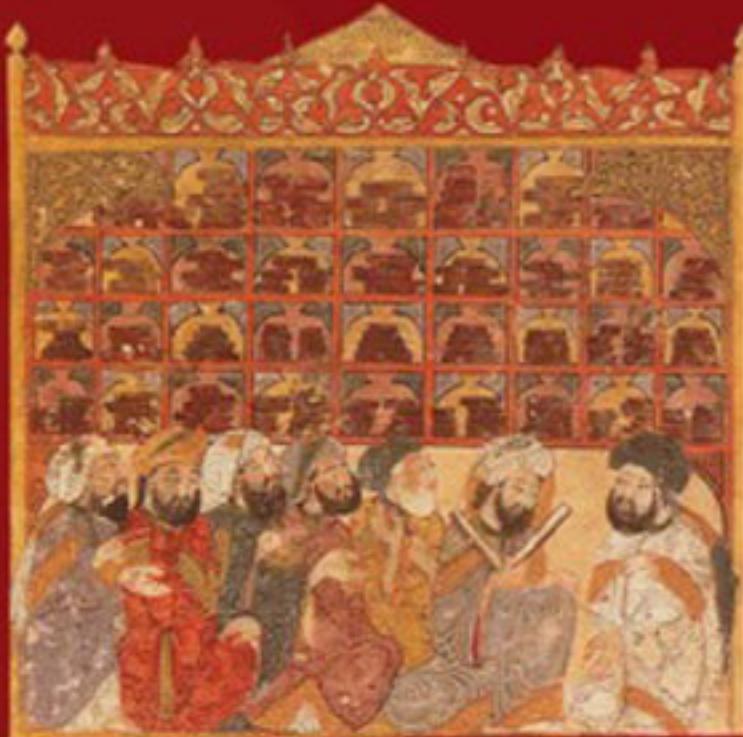


رشيد الخَيَّون

مَذَهْبُ الْمُعْتَزَلَةِ

مِنَ الْكَلَامِ إِلَى الْفَلَسْفَةِ



نشاته ومبادئه ونظرياته في الوجود

مذهب المُقْتَلَة
مِنَ الْكَلَامِ إِلَى الْفَلَسْفَةِ

رشيد الخيُون

مَذَهَبُ الْمُعَتَزِّلَةِ

مِنَ الْكَلَامِ إِلَى الْفَلَسْفَةِ

نشأته وأصوله ومقالاته في الوجود

شبكة كتب الشيعة



الطبعة الثالثة

الكتاب: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة

المؤلف: رشيد الخيون

التصنيف: عقائد وفكرة إسلامي

الناشر: مدارك للنشر

الطبعة الثالثة: مارس 2015

الرقم الدولي المتمसسل للكتاب: 978-9948-466-41-3

طبع في
الدار الكتبية للطباعة والتوزيع
ARABIA PUBLISHING & PUBLISHING HOUSE
الجوال / ٩٦٦٥٢٧١١٥٣

الكتاب متوازف لدى معرض مدارك للنشر والتوزيع

الرياض، حي المحمدية، طريق الإمام سعود بن عبد العزيز



عنوان المعرض

Madarek مدارك
دار مدارك للنشر
www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates
P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ مدارك، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطلي من مدارك.

المحتوى

٩	مقدمة الطّبعة الأولى
٢٥	مقدمة الطّبعة الثانية
٣٣	مقدمة الطّبعة الثالثة

الفصل الأول

نشوء المعتزلة

٣٩	مقدمات اجتماعية
٦٥	مقدمات فكرية
٨٢	نبذة تاريخية

الفصل الثاني

أصول المعتزلة

٩٥	أصل التوحيد
١٠٣	أصل التوحيد
١١٢	خلق القرآن
١١٩	أصل العدل
١٢٣	جوهر العدل

الفصل الثالث

الوجود وفق التصور الديني

التَّصوُّر الإِسْطُورِي	١٣٥
التَّصوُّر الْمَنْدَائِي	١٤٠
التَّصوُّر التُّورَاتِي	١٤٣
التَّصوُّر الْقُرْآنِي	١٤٨
أفكار معاصرة	١٥٥

الفصل الرابع

ما قبل الوجود لدى المعتزلة

مقالة العلاف	١٦٨
مقالة الشحام	١٧١
مقالة الخياط	١٧٣
الإثبات والنفي	١٧٥

الفصل الخامس

الوجود لدى المعتزلة

مقالاتهم في الأجسام	١٨١
جوهر الفرد	١٨٢
معارضة جوهر الفرد	١٨٦

الخلق المستمر	١٩٠
الظهور والمداخلة	١٩٣
الأعراض وعلاقتها بالأجسام	٢٠١
مقالاتهم في الحركة :	٢٠٥
مقالة أبي الهذيل العلاف	٢٠٧
مقالة إبراهيم النظام	٢١٠
مقالة أبي علي الجبائي	٢١٢
مقالاتهم في السببية :	٢١٦
مقالة بشر بن المعتمر	٢١٩
مقالة ثمامة بن أشرس	٢٢٢
الخاتمة	٢٢٥
ثبت المصادر والمراجع	٢٣١
فهرس الأشخاص	٢٤٥
فهرس الأمكنة	٢٥٢
فهرس الفرق والمذاهب	٢٥٤

مقدمة الطّبعة الأولى

تأتي دراسة فكر وفلسفة مذهب الاعتزال، كجزء لا يتجزأ من كيان الفكر الإسلامي، انطلاقاً مما حققه هذا المذهب في الفكر الديني والاجتماعي بشكل عام. فبعد أن كان الاتجاه السائد في التفكير يشجع على تقديم النص وإهمال العقل، إلى حد ما، فإن المعتزلة جعلوا لهذا العقل الأولوية في الفكر.

ربما تكون هذه هي البداية، وهذا هو الأساس الذي بني المعتزلة عليه فكرهم الكلامي ثم الفلسفي، خلافاً لمستوى عصرهم، وما ساد من الأفكار آنذاك. بطبيعة الحال، تقدمت عليهم بمثل مقالياتهم فرق أخرى، مثل ما ورد في فكر الشّرّاة أو الحروريّة (الخوارج) من نفي الصّفات وخلق القرآن، ومما مازال مذهب الإباضية بعُمان عليه حتى اليوم.

قال أبو الحسن الأشعري: «فاما التّوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة... والخوارج جمِيعاً يقولون بخلق القرآن»^(١). ومعلوم أن الخوارج نشأوا السنة ٣٧ هجرية، أي عقب حادثة التحكيم بمعركة صفين، أي إنهم تقدموا على ظهور المعتزلة بعقود. ولتابعة المعتزلة للخوارج هناك مِن الخصوم مَنْ أشار إليهم «بمخانيث الخوارج»^(٢). لكن لا نعلم إذا ما

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين، ص ١٢٤.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٩.

كان تبلور مقالات الخوارج في القدر والتوحيد وغيرها كان متأخراً. إلا أن المعتزلة تخصصوا في هذا المجال وبنوا عليه كل هيكلهم الفكري، حتى تبلورت من مقالاتهم الكلامية فلسفة نظرت في مجالات الوجود كافة.

ما يخص الإمامة، بمعنى الخلافة، وهي بالتالي السياسة، فيما أن الإنسان هو الوحيد الذي يملك هذا العقل المبدع، شدد المعتزلة على سيادة هذا الإنسان في الكون، وأنه أروع ما في الوجود، كاشفين عن إمكانية التصرف في حياته، وأنه مسؤول عن أفعاله، بعد أن اعتبره الفكر الجبري مسلوب الإرادة لا يملك غير الخضوع للقدر خيره وشره. لقد أسس المعتزلة آيدلوجية ذات تطلعات تسم بالتفكير الحر، قلما سبقتهم إليها مذاهب في الفكر الفلسفي المرتبط بالفكر الديني بشكل عام.

ذلك إذا علمنا أن مفكري المعتزلة فقهاء ورجال كلام فلسفة في آن واحد. وانطلاقاً من سلطة العقل ومسؤولية الإنسان عن أعماله، أكد المعتزلة على تحقيق العدل الاجتماعي، لذا نراهم مناهضين للظلم والتفسف الاجتماعي. تجسد ذلك في مواقفهم المعروفة ضد سلطات زمانهم، قبل أن يكون أداة بيدها، في عهد الخليفة عبد الله المأمون (ت. ٢١٨ هـ)، واشتركوا بشكل فعلي في التحرير ضد هؤلئك، حتى إن بعض فقهائهم اعتبر مجالسة السلطان الجائر فسقاً، مثلما سيأتي ذكر ذلك، وارتبطت تنظيماتهم السرية بالفئات والطبقات الاجتماعية الفقيرة.

لقد ربط المعتزلة بشكل فعلي بين حرية الإنسان والعدل الاجتماعي، ذلك لأنه من التناقض أن تكون مواجهة الظلم والاستبداد مصحوبة بتقييد حرية الإنسان بالقدر وسيطرته عليه؛ وما يتبع ذلك من استغلال

لهذا الأمر في فرض السلطة على الإنسان ومصادرة حقه في الاحتجاج. وبالوقت الذي اعتبرت فيه الآيدلوجية الرسمية للسلطة الإسلامية في ظل السلطتين الأموية والعباسية، بأن السلطة جاءت بالتفويض الإلهي، فإن المعتزلة حولوا وجهة هذا التفويض إلى الإنسان، الذي أصبح له الحق في اختيار حكامه.

ولا يفوتنا القول إن آراء المعتزلة بخصوص العدل وجدت أصداءها بشكل ملحوظ في الفلسفة الأوروبية، كما جاء ذلك في كتاب «العدل الإلهي» للبينتز، حيث يحدد هذا الفيلسوف «أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ومع وجود المعاير الأخلاقية التي تفرق بين الخير والشر». أما على المستوى الفلسفي في مسألة الوجود فإن أهمية البحث في نظريات المعتزلة، تأتي كونهم ركزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الأنطولوجية والمعرفية.

إن الأساس في نظرياتهم هذه، يأتي انعكاساً لمسألة المركبة في فلسفتهم وهي العلاقة بين الله والعالم أي بين الله والطبيعة، لذا نرى أن فكرهم في الوجود يدور أساساً حول هذه المسألة، ويقودهم هذا أحياناً إلى التّداخل الواضح بين الله والعالم، وخصوصاً في مسألة العدم، الذي يأتي كواسطة بين الله الخالق وال موجودات المخلوقة. هذا ما يؤكد وجود الأفكار «البنتائية» في فلسفتهم.

إن أهمية هذا البحث بخصوص الوجود تأتي مباشرة من إمكانية معرفة ما يريد أن يعبر عنه المعتزلة من خلال تفسير إشاراتهم غير المباشرة أحياناً لقضايا مهمة جداً: منعهم من التصريح بها الفكر السائد آنذاك، وكذلك خشية السلطة السياسية.

كان الناس، بشكل عام في ذلك العصر، يفهمون الآراء الدينية من نصوص واجتهادات كحقائق مطلقة لا مجال لمناقشتها أو المساس بها. ومن خلال آراء ونظريات المعتزلة يمكن القول : إنهم كانوا يملكون فهماً مترابطاً حول الوجود، وإن إمكانية معرفة العالم كانت متاحة في الفكر المعتزلي، كون هذا الفكر اعتمد العقل في الاستدلال على الحقائق. ومن خلال ذلك تأتي مسألة اختيار البحث بهذا الموضوع بعد أن سعى الكثير من الباحثين العرب والمستشرقين إلى عدم التمييز بين مرحلة الكلام والفقه ومرحلة الفلسفة، والذي تؤكده المصادر.

إن مرحلة الاعتزال الفلسفية تأتي كامتداد للمرحلة الكلامية. لكن كثيراً من المهتمين أغفلوا المرحلة الفلسفية في الفكر المعتزلي، التي تميزت بالبحث العلمي والعقلي وتأسس فيها كيان نظري بحث ب مجالات الكون الشاملة.

أشار إلى هذا الإغفال الأكاديمي والباحث في الفلسفة حسام الدين الآلوسي^(٢) عندما قال: «لقد أحال مؤرخو الفلسفة اليونانية النتف الضئيلة المتبقاة من أقوال فلاسفة الطبيعيين وجميع فلاسفة قبل سocrates وحتى عدم الانسجام الموجود في كتابات أفلاطون وأرسطو في كتبهم المختلفة إلى مذاهب موحدة المنهج والهدف، ولكن هذا لم يتوافر بعد لآراء متكلميننا وفلسفتنا إلا في حدود ضيقة وخاصة»^(٤).

إن إبراز مسألة الوجود في دراسة خاصة ليؤكد قبل كل شيء إنتاج المعتزلة الفلسفية، ومن بعد يشير إلى هذه الجماعة في تجاوز الفكر السائد،

(٢) استاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة في جامعة بغداد، توفي ٢٠١٣.

(٤) الآلوسي، حوار بين الفلسفة والمتكلمين، ص ١٠.

الذي سعى إلى الانغلاق على الأمور الفقهية واللغوية فقط. ويتبين هذا من خلال نظرياتهم التي تبحث في أسباب الوجود انطلاقاً من الوجود نفسه.

وقد رأينا أن الدخول بأفكار الفلسفة المعتزلية مباشرة من دون الرجوع إلى تاريخها؛ وأسسها النظرية ومبادئها، قد لا يوفر الدراسة الواقية لهذه الفلسفة، حيث إن دراسة فلسفة مذهب المعتزلة تختلف بعض الشيء عن دراسة فلسفات عالمية أخرى كالفلسفة الهندية أو الفلسفة اليونانية وغيرها، والسبب في ذلك يعود إلى التشابك القوي بين تراثهم الثقافي الديني وتراثهم الفلسفي، حيث بدأ الاعتزاز مذهبًا من مذاهب الديانة الإسلامية وليس ديانة جديدة. لذلك لم يستقل هذا المذهب في فلسفته عن التأثير الديني الواقع عليه.

سنرى من خلال هذه الدراسة أن نظريات المعتزلة الفلسفية كافة جاءت مرتبطة تماماً مع مبادئهم الدينية والاجتماعية. لذا كان من المفيد الكشف عن فترة التأسيس، والتي وردت كمقدمات لظهور المعتزلة. ثم كان البحث في المبادئ الأساسية كالتوحيد والعدل، وما يرتبط بهما من فروع مبدئية أخرى، وما ارتبط ذلك مقالاتهم في الوجود.

إن البحث بفلسفة المعتزلة مباشرة يقدم نظريات غامضة قد تفتقر إلى الأسس والد الواقع التي عن طريقها شق المعتزلة طريقهم إلى فلسفة الوجود. مع مقالات الاعتزاز في الوجود كان منطلقها نظريات المذهب في التوحيد، وكان حافزهم الاجتماعي إلى إلغاء القدر المفروض على الإنسان هو العدل. كان تاريخ المعتزلة حاضراً في أدق أفكارهم الفلسفية، لهذا لا يمكن تجاوزه عند دراسة هذه الأفكار.

ومن ناحية المصادر، فقد اعتمدنا على المصادر القديمة، أكثر من غيرها إلى حد ما، بسبب قربها الزمني من الحدث، فهناك من مؤلفيها من كان معاصرًا للمعتزلة ومنهم من كان معتزلياً، وقد أخذ بنظر الاعتبار في أن يكون المصدر معادياً أو محابياً. وفي مقدمة هذه المصادر يأتي كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين» لأبي الحسن الأشعري (ت. ٩٤١ ميلادية ٢٢٤ هـ).

على أن هذا المؤلف كان معتزلياً في بداية الأمر، ثم اعتزل شيخه أبي علي الجبائي (ت. ٩١٦ ميلادية ٣٠٢ هـ) ليؤسس مذهبًا معارضًا للاعتزال. ومع ذلك تمسك الأشعري بالحياد في نقل الرواية أو الفكرة نوعاً ما، عندما أرخ لفرق التي اختلف معها، حيث عكس آراء المعتزلة بشكل منطقي في كتابه هذا، قياساً بمؤرخين آخرين.

ثم يأتي من حيث الأهمية في مصادر البحث كتاب «المُلْلُ وَالنُّحلُ» لأبي الفتح عبد الكريم الشهريستاني (ت. ١١٥٢ ميلادية ٥٤٨ هـ)، والذي بدوره قدم آراء جديرة بالاهتمام، ساعدت على تفسير كثير من آراء مفكري المعتزلة. وإضافة إلى عدد من المؤلفات الكلاسيكية الأخرى، سعينا إلى أخذ المختلف وترك المتشابه منها، كراهة للتكرار.

على الرغم من تحامل الشهريستاني ضد المعتزلة، وغيرهم من الفرق الأخرى من غير فرقته، كونه كان خصماً أشعرياً، إلا أنه لا يصل بتحامله إلى تحامل عبد القاهر البغدادي (ت. ١٠٣٧ ميلادية ٤٢٩ هـ) في كتابه «الفرق بين الفرق». وقبله ابن الحسين الملطي (ت. ٩٨٧ ميلادية ٣٧٧ هـ) في «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع».

ربما تأتي أشعرية أغلب المؤلفين في تاريخ الملل والتحل أنهم من الأشاعرة. ولا ندري، إذا ما كان فسح المجال أمامهم في التعبير عن آرائهم من قبل السلطات دوراً في هذا الاستحواذ. تعطي هذه المصادر، التي اصطلحنا عليها بالكلاسيكية الأساسية الذي يستند عليه الباحث في دراسته، حيث اعتمد المؤلفون بشكل مباشر على كتب المعتزلة الأساسية، ككتب محمد بن الهذيل العلاف، وكتب إبراهيم بن سيار النظام وسواهم.

أما المصادر المعاصرة فعلى الرغم من كثرتها لكنها لم تتناول مسألة الوجود لدى المعتزلة بشكل مفصل، والأغلب منها اهتم بالسرد التاريخي مكتفياً بذكر فرق المعتزلة، وملخص عن آرائهم، دون التوقف عند دقائق آرائهم ومجالات فلسفتهم، ومن أهم الدراسات المعاصرة التي تميزت عن غيرها من الدراسات التقليدية عن فكر المعتزلة كان كتاب «المعتزلة» لزهدي جار الله، الذي صدر في نهاية الأربعينيات، وكتاب «فلسفه الإسلام الأسبقين» للدكتور أبیر نصري نادر، الذي صدر العام ١٩٥٠، فقد قدم المؤلفان المعتزلة كفلاسفة، واتسم بحث الثاني بالدقة في مسألة الوجود، ومسألة مقالاتهم بعملية المعرفة، على وجه الخصوص.

بعد فترة طويلة من غياب مثل هذه الدراسات المعمقة جاء كتاب «النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» للعلامة حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧)، والذي صدر العام ١٩٧٨. اعتبر فكر المعتزلة كمقدمة لوجود فلسفة عربية إسلامية، ابتدأت بفلسفه أبي يعقوب الكندي «ت. ٨٧٣ ميلادية ٢٦٩ هـ».

كان حسين مروة قد شق طريقه إلى البحث في التراث الإسلامي من خلال دراسته في مدارس الحوزة الدينية بمدينة النجف في مقتبل حياته؛

والتي وفرت له قاعدة متينة في هذا المجال، ثم تكليفه من قبل حزبه الحزب الشيوعي اللبناني للبحث في الموضوع أعلاه، وقد استغرق البحث فيه نحو عشرة أعوام في جامعات الاتحاد السوفيتي^(٥).

بطبيعة الحال، هناك دراسات عدّة سبقت هاتين الدراستين إلى الوجود، مثل دراسة أحمد أمين (ت. ١٩٥٤)، التي صدرت تحت عنوان «ضحي الإسلام»، ودراسات علي سامي النشار (ت. ١٩٧٩) في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهادي أبو ريدة (ت. ١٩٩١)، في حياة وفكر إبراهيم النظام، وحسام الدين الالوسي في الحوار بين الفلسفه والمتكلمين وغيرهم.

من أبرز المصادر غير العربية، التي توفرت، كان كتاب «تاريخ فلسفه الإسلام» لدبيبور، الذي قدم آراء المعتزلة في الوجود والعدم بشكل ملخص، ولكنه يسعى كغيره من المستشرقين إلى إبراز تبعية المعتزلة وكافة فلاسفة الإسلام إلى الفكر الفلسفي اليوناني، وهذا يعتبر من وجهة نظرنا تعطيلًا لإبداع المعتزلة الفلسفى والفكري، وكذلك غيرهم من فلاسفة الإسلام، مع القبول بالتأثير اليوناني. كذلك يأتي كتاب هانس ديبير «عمر بن عباد السلمي» كشف موثق لهذه الشخصية الاعتزالية الخطيرة. ويأتي من هذه المؤلفات ما هو بحثا في مصدر فكر المعتزلة أكثر مما هو بحث في فكر المعتزلة نفسه.

يأتي في مقدمة المصادر الاعتزالية المعتمدة كتاب شيخهم أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت. ٩١٢ ميلادية ٣٠٠ هـ) «الانتصار والرد على المحدث ابن الرواندي»، وهو عبارة عن نقد حاد لكتاب ابن الرواندي «فضيحة المعتزلة»، وربما لولا عداء ابن الرواندي للمعتزلة، وهو معتزلي

(٥) انظر: مروة، ولدت شيخاً وأمّوت طفلاً، سيرة ذاتية حاوره عباس بيضون، ص ١٢٤-١٢٥.

سابق، ما سجل الخياط مقالات شيوخه وأترابه من المفكرين، فقد وصلتنا بسبب هذا الكتاب، وكان ردًا على كتاب الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) «فضيلة المعتزلة»^(٦). كذلك ما زالت المكتبة محتفظة بكتب قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني (ت. ١٠٢٤ ميلادية ٤١٥ هـ) كـ«شرح الأصول الخمسة»، و«المغني في التوحيد والعدل».

والكتب التي بحثت في ترافق المعتزلة، مثل «طبقات المعتزلة» و«المنية والأمل في شرح الملل والنحل» لأحمد بن يحيى المرتضى (ت. ١٤٣٧ ميلادية ٨٤١ هـ)، و«فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ت. ١٠٢٥ ميلادية ٤١٥ هـ)، وأبي القاسم عبد البلاخي (ت. ٩٣١ ميلادية ٣١٩ هـ)، والحاكم الجشمي (ت. ١٠٧١ ميلادية ٤٦٤ هـ)، والكتاب لم يؤلف جماعيًّا بل جمعت مخطوطات ثلاثة كتب بين دفتين. ولا يفوتنا ذكر كتاب ابن رشيد النيسابوري (ت. ١٠٦٧ ميلادية ٤٦٠ هـ) «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين».

إن البحث في مسألة الوجود عند المعتزلة، يعد من الدراسات ذات الأولوية في الفكر المعتزلي بل وفي علم الكلام عامة، بما تتطوّي عليه من أهمية في الكشف عن استقلالية هذه الفلسفة بتأكيد المسائل التي جاءت كابداع لهم في هذا المجال، من دون إلغاء إنكار بالفلسفات الأخرى، وهي مما لا يخلو منه فكر إنساني. كذلك كشف الصراع الفكري داخل المذهب المعتزلي نفسه، وكان السعي إلى كشف الأفكار الأساسية التي حظيت باهتمام كل مفكر من مفكريهم، وتشخيص النظريات التي تميز فيها هذا المفكر عن غيره من المفكرين.

(٦) الخياط، كتاب الانتصار والرُّد على ابن الرَّاوendi الملحّد، ص ١٠٣.

امتاز الفكر المعتزلي بازدواجية العناصر المادية والعناصر المثالية، فجاءت أهمية التركيز على كشف هذه الازدواجية دون استخدام المعيار المعروف؛ الذي طالما استخدم كثيراً في هذه المسألة، ألا وهو العلاقة بين المادة والوعي، أيهما الأصل وأيهما الفرع، أو أيهما أسبق من الآخر، على أن تكون الفلسفة إما مادية صرفة وإما مثالية صرفة، لأن استخدام مثل هذا المعيار يجعلنا في قطعية مع العصر الذي تبلورت فيه تلك الأفكار الفلسفية. فعلى الرغم من أن المسألة الأساسية أو المركزية في فكر وفلسفة المعتزلة هي تحديد العلاقة بين الله والوجود، وهذا ما يعبر عنه المعيار الليبي في الفلسفة.

لكن، ليس معنى هذا أن يكون هناك إيمان خالص بالله أو إيمان خالص بالتكوين الذاتي للوجود؛ بل هناك مَنْ جمع بين التكوينين عندما اعتبر العالم أزلياً، وأن العدم شيء من الأشياء مثلاً ورد لدى بعض شيوخ المعتزلة. إن التَّدَاخُل بين العناصر المادية والمثالية في الفلسفة الإسلامية بشكل شامل هو واقع لا يمكن نكرانه.

كذلك لا بد من الاعتراف بتنوع التأثير الفكري والفلسفي في المعتزلة، أي الاتجاهات الفلسفية. إلى جانب التأكيد على الترابط بين أفكارهم، وتوضيح ما جرى من تطور بين الفلسفه وتلامذتهم.

لقد سعى المعتزلة إلى وحدة الوجود المادية، من خلال قولهم: إن الجواهر من مصدر واحد، وكذلك من قولهم بالتأخُل بين أشياء الوجود ببعضها بعضاً. ارتباطاً بهذه الوحدة تأتي مسألة الحركة التي لا تتفصل عن الأجسام المادية بمكان؛ مثلاً ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام. ولأهمية هذه الموضوعات نرى ضرورة إجراء تقييم جديد للفلسفة الإسلامية ومنها فلسفة الاعتزال، وأن يجري ذلك على ضوء دراسة هذه الفلسفة ارتباطاً بمكانها التاريخية، وارتباطها بالدين

والفلسفات الأخرى، وأن لا تؤخذ خالصة دون مؤثر.

كذلك لا تؤخذ كتاب مقلد عديم الإبداع وكهامش من هوامش الفكر الآخر. هذا من جهة ومن جهة ثانية أن يبحث في هذه الفلسفة بتأكيد بداياتها التاريخية ببداية التقىضي المعتزلي، وهذا ما أكدته هذه الدراسة بشكل مباشر من خلال نظريات المعتزلة الفلسفية حول الوجود بشكل عام. إن أعمال أغلب الباحثين الذين سعوا إلى التمييز بين المرحلة الكلامية، والتي امتازت بالجادلات والنقاشات الفقهية، ومرحلة الفلسفة الإسلامية، حيث اعتبرت هذه الأعمال نظريات المعتزلة ضمن المرحلة الكلامية على الرغم من أن المرحلتين مرتبطتان، فمرحلة الكلام هي الطريق إلى الفلسفة، وأن للمعتزلة رؤاهن الفلسفية التي لا تذكر.

عكست لنا آراء المؤرخين بأن الفكر المعتزلي قد مرّ بمرحلتين: الأولى وكان التركيز فيها على الجانب الديني والاجتماعي، وهي المرحلة التأسيسية، التي منها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. أما المرحلة الثانية، والتي كان التقىضي فيها واضحاً، كانت ممثلةً بمحمد بن الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهما، وقد تميزت هذه المرحلة بالتأليف أو التصنيف الفلسفي عن الوجود. لذا تعتبر المرحلة التي بدأها العلاف هي بداية الفلسفة الإسلامية، وهي لا تفصل عن المرحلة الكلامية، وممثلوها لا يدعون بالكلاميين إذا كان معنى الكلام مقتضراً على المجادلات الفقهية، والذي يطلق عليه اسم اللاهوت في فلسفة القرون الوسطى الغربية.

من ناحية الاسم والمصطلح فإن تسمية المعتزلة، حسب تصور المؤرخين، كانت بين أمرين: الأول ما يتعلق بالاعتزال السياسي، الذي مارسته مجموعة من الصحابة خلال الخلاف بين الإمام علي بن أبي طالب (اغتيل ٦٦٠ ميلادية - ٤٤٠ هـ) وأمير الشام معاوية بن أبي سفيان

(ت. ٦٧٩ ميلادية ٦٦٠ هـ)، فقد اعتبر البعض هؤلاء المعتزلة هم أسلاف معتزلة الفكر والسياسة. الأمر الثاني يتعلق باعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠ هـ) في مسألة فقهية فكرية. لا يصدّم الأمر الأول الحجة التي تؤكّد عدم العلاقة بين معتزلة السياسة ومعتزلة الفكر والفلسفة كما سلف ذلك.

أما الأمر الثاني فهو خروج أو انشقاق، لا اعتزال، لأن الاعتزال بمعناه الدقيق هو الاستقالة والانزواء، أي تعطيل النشاط، وواصل بن عطاء خرج أو اعتزل شيخه ولم يعتزل قضيته فقد ظل امتداداً لفكره وفقهه، مؤسساً لمذهب يُعد من أخطر المذاهب الفكرية والسياسية في تاريخ الإسلام فيما يخص مسألة التوحيد ومسألة العدل؛ وما تقرّع عنهمَا من مقالات، ثم مسألة الإمامة، وما تبع هذه المسائل من فلسفة وفكرة سياسية.

من هذا يأتي اسم المعتزلة تحصيل حاصل إشارة من الخصوم، مثله مثل اسم الخوارج، فإذا ما عاينا التسميتين نجدهما متقاربتين في المعنى والهدف، وهو الخروج وعدم الانسجام مع السائد من فكر أو سياسة، وبشأن التسمية أيضاً هناك مسألة جديرة بالذكر، نبه إليها صاحب «الحُور العين» وهي إنما عرّفوا بالمعتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزليتين في أمر أهل الكبار^(٧).

كانت ثمار نشاط هذا المذهب واضحة في دعم التطور العلمي والفكري أيام خلافة عبد الله المأمون (ت. ٨٢٣ ميلادية ٢١٨ هـ)؛ وذلك عندما ساد الفكر العقلي كفكرة شبه رسمي للدولة، وتقدم نشاطهم في المناظرات والمحالس على غيرهم من الفرق الأخرى، وكان يجري تحت إشراف

(٧) الحميري، الحُور العين، ص ٢٥٨.

ال الخليفة المأمون نفسه، ووقوفهم ضد التيار الجبري النصي، ويوم كان يمثله الإمام أحمد بن حنبل (ت. ٨٥٥ ميلادية ٢٤١ هـ) الذي كان ذا حظوة و منزلة لدى جعفر المتوكل (ت. ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ) في ما بعد، مع حذر الإمام من السلطة، واستخدام الخليفة لأهل الحديث في مقارعة المعتزلة . إن الاعتزال كمصطلح لذهب له منهجه الفكري الساعي إلى تحرير الإنسان من قيود القدر؛ لا يمت بصلة لجوهر معنى التسمية، وبقياسات المنطق يظهر التناقض بين الاسم والمعنى، كما هو بين اللُّفْظُ والمعنى، وما هو جدير بالإشارة أن العديد من تسميات المذاهب والفرق الإسلامية تدل على الأفراد لا على الأفكار والمبادئ، فيصبح المذهب أو الفرقة مجموعة أفراد لا منظومة أفكار ومبادئ اجتمع حولها الأفراد؛ حيث العلاقة بينهم عند نشوء الفرق أو المذاهب. من هذا المنطلق سعينا إلى تجنب استخدام عبارة أصحاب أو أتباع فلان، كما يقال الهذيلية أصحاب الهذيل العلاف، والخاططة أصحاب الخياط وهكذا دواليك.

على الرغم من الخطأ التاريخي في الاسم والمصطلح، وإمكانية التصرف بمدلول كلمة الاعتزال من قبل المناوئين لهذا المذهب، كاعتزال الدين أو الحق، أو يفهم بأنه الاستقالة والانزواء، ففي هذه اللحظة لا يمكننا تجاوز المتعارف عليه، لأن الأمر مرتبط بعملية شاملة لإعادة كتابة التاريخ الذي يهم بالدعوة لها بين الحين والآخر عدد من الباحثين والمؤرخين، لكن من دون جد، فالتأريخ كُتب ورسخ في الذاكرة، ولا أراها ناجحة في هذا الأمر بالذات. عندما يختص الأمر في المعتزلة، فالتأريخ يحفظ لهذا المذهب تسميات أُخْر ذات صلة بدعوتهم ومقالاتهم كالموحدة والعدلية وغيرها، كمجال لوضع التسمية التي تعبّر عن المشترك بين فروع المذهب المختلفة.

فهم لم يعتزلوا الناس والسياسة بل اشتركوا في الثورات، وكذلك لم يعتزلوا الفكر والدين، لكنهم اعتزلوا فكرة مماثلة بالحسن البصري، من هذا المنطلق ظلت تسمية المعتزلة تلاحقهم مثلما أنهم رفضوا القدر، ومع ذلك سموا بالقدرية. ويعلل المستشرق الإيطالي كرلونيلينو (ت ١٩٣٩) هذه التسمية «لفقر المعجم العقدي عند المسلمين في تلك الآونة المبكرة»^(٨).

بطبيعة الحال، كانت التسمية بالقدرة مناسبة لوضع الأحاديث النبوية في الطعن على المعتزلة؛ مثل: «القدرة مجوس هذه الأمة»، و«القدرة خُصماء الله في القدر»^(٩). معلوم أن الاسم يناسب مقالة الجبرية لا القدرة، بينما المعتزلة كانوا من نفاة القدر لا أدباته، ولو كان إطلاق الاسم صحيحاً ومطابقاً للمسمى لما ظهرت مثل تلك الأحاديث، وعلى العموم استغلت تلك التسمية، من البعض، للتشويه والإساءة.

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه: هل بالإمكان أن يعرف هذا المذهب بغير هذا الاسم، الذي تمتد جذوره إلى عمق اثني عشر قرناً ويزيد، أم يبقى الأمر خطأ شائعاً خيراً من صحيح ضائع؟ وحسماً للأمر نرى المعتزلة قد رضوا بهذا الاسم وأقرروه بعد تأويله^(١٠). ويحسم محمد بن يزداد الأصبهاني في كتاب «المسابيح»، الذي لم نعثر عليه الأمر في قبول التسمية قائلاً: «إن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً مَن يمسك بالعدل والتَّوْحِيد، واحتج في ذلك إنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال الشر... وذكر أن المعتزلة هم المقتضة».

(٨) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، مقدمة المحقق حسين القوتلي، ص ١٢ عن كتاب بحوث في المعتزلة ١٧٣٠ - ٢١٠.

(٩) الشهُورستاني، الملل والنحل ١ ص ٤٣.

(١٠) انظر: البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٥.

فاعتزلت الافراط والتّقصير، وسلكت طريق الأدلة»^(١١).

في الختام أقدم شكري للباحث والأكاديمي السوري طيب تزيني على ملاحظاته المجزية عند الشروع في التأليف، وإلى الأديب العراقي عارف علوان على عونه في نشر الكتاب بطبعته الأولى.

آذار (مارس) ١٩٩٣

(١١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٦٥.

مقدمة الطبيعة الثانية

في زمن التَّدَهُورِ الفكري والروحي لا بدَّ للإِنسان من إِلقاء نظرة إلى ما وراء زمانه باتِّجاهِ الماضي؛ سِيَجِدُ حتماً ما يُسرِّهُ، وما يُدْفِعُهُ إلى الأمل والتفاؤل في الأرض، أرض العَرَاقِ مثلاً حيث ظهر الاعتزال. في أحوال الحاضر غير المُسرة يُبَرِّزُ المُعْتَزلَةُ كِفْرَةُ فكريَّةٍ جَالَتْ وَصَالَتْ على أرض بغداد والبصرة، وكانت البداية مناظرة في الموقف من أصحاب الذنوب، أو الكبائر، بالبصرة، ثم تدرج الجدل أو الحوار إلى الكون بأسره، إلى مسألة نفي الصفات عن الذات الإلهية، إلى مسألة خلق القرآن، وإلى نفي القدر، ومسؤولية الناس، حكاماً ومحكومين، عن مفاسدهم ومظالمهم.

الكتاب الذي بين يدي القارئ كُتب قبل حوالى عشرين عاماً (١٩٩٠-١٩٩١)، كأطروحة أكاديمية لنيل درجة الدكتوراه من جامعة صوفيا - قسم الفلسفة، وكان الدفاع عنها في ١٣ حزيران (يونيو) ١٩٩١، وظلَّ منتظراً حتى صدرت طبعته الأولى (١٩٩٤) بالعربية، وبين ذلك الزَّمن والزَّمن الذي نحن فيه (٢٠٠٧) تجددت أحداث، ونجحت انقلابات في الفكر والسياسة، وبالتالي اهتزت قناعات وأعيد النَّظر بالمواصفات والأراء.

بطبيعة الحال، كلما انتهى المرء من قراءة كتاب زاد افتقاره لكتاب آخر، فإن طالب المعرفة مثل الشارب من ماء البحر يزداد ظمماً على ظماءٍ.

وأنا أراجع الكتاب، لإعداد طبعته الثانية عن دار «المدى» (٢٠٠٨) وجدت الهوة بين ما كنت وكتبت وفي ما أنا عليه الآن. فقد صدرت لي بعده جملة من الكتب قادني البحث فيها إلى تصحيح رأي وتصويب رواية وتعديل موقف، لهذا أحقت الكتاب بكتاب «معتزلة البصرة وبغداد» (١٩٩٧ و١٩٩٩ و٢٠١١ و٢٠١٢) سدّ الكثير مما نقص فيه، مثل التعرض لحياة وترجم شيخ المعتزلة وملابسات مقاولاتهم، وما كانوا عليه مع السلطة أو بينهم وبين مقاولاتهم جمِيعاً بالتفصيل.

وأنا أقرأ الكتاب «مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة» مرة أخرى، لإعداده لهذه الطبعة الجديدة، وجدت من الأسلم، ومن الأمانة أن أتركه على ما هو عليه قدر الإمكان، مع التغيير في عدد من النواحي، لغوية أو ما يخص المصادر، ففي وقتها كنت منسجماً مع ما جاء فيه من وصف المعتزلة بالثوريين الخُلُص الطَّاهرين، والمناضلين الطَّبقيين، وأنهم ناشدو العدالة بأسسها «الليبرالية»، مثلما حلمنا بها لزماننا لا لزمانهم.

كنت في وقتها نحيط منحي المستشرق الروسي، الفلسطيني الأصل، بندلي جوزي (ت. ١٩٤٦) وكتابه «الحركات الفكرية في الإسلام» في اعتباره للقراطمة حزباً اشتراكياً أو شيوعياً، وأنهم نهجوا النهج الماركسي اللينيني قبل ظهوره بأكثر من ألف عام.

كنت في الكتاب منساقاً إلى مفاهيم العصر، والتأسيس الفكري الثوري مثلما نراه، الذي لا أترجح من ذكر فضله في تملكي الجرأة على الدُّخُول إلى عالم البحث، في هذا المضمار، وتجاوز ما نشأنا عليه من خضوع للمحنوزرات، وهو الفكر نفسه الذي جرأنا أيضاً على تجاوزه لصالح البحث والتعقل في ما نقرأ ونكتب.

بهذا وجدت نفسي قادرًا على النظر لبني جوزي أو العلامة الموسوعي حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧) أنهما أبناء زمانهما، وما عاد التقسيم الظبيقي التاريخي المادي ولا المسألة الأساسية في الفلسفة خارج دائرة النقد والمراجعة.

بل توصلت إلى اتخاذ منهج اللامنهج الفكري في البحث والدراسة، لكنني وجدت نفسي مرهوناً إلى المعلومة أو الرواية أو الواقعة التاريخية، فهي الوحيدة التي تشخيص لي المسار البحثي، الرواية التي تقول لك: إن القرامطة كانوا أصحاب ثورة وتحقيق عدالة في جانب وقتلة وأشداء واستبداديين وشقاوة في جوانب، وكذلك الرواية تقول لك: إن المعتزلة كانوا دعاة عدل وتحرير من هيمنة النصوص، وفي جانب آخر كانوا يتجاوزون على حرية الفكر والرأي، ويعضدون الاستبداد.

لكن، كلُّ ما توافر من الروايات، حول المعتزلة، يجعلنا نتفق بأنها الفرقة التي تحتاج إلى بعثها من جديد، ذلك للموازنة في الاتكاء على الماضي، إذا كان لا بد من الناحية النفسية والثقافية من مناجاة ذلك الماضي واستحضاره؛ كي يقابل الجانب الآخر من الماضي، والذي يعتاش عليه طائفيون وطلاب سلطة من الجماعات الدينية السياسية.

أخذ الاتكاء على الماضي نهجاً لاستلاب العقل، وإشاعة القتل، وتدمير الإنسان، وهذا ما تفعله الأصولية بشرادها على مختلف طوائفها. لذا أجده في مقالات المعتزلة فيضاً من التطور الفكري والتقدم العقلي.

لا أتردد في القول: إن البصرة، التي هي حالياً، شبيهة بمدينة من مدن أفريقيا في مجاهل تشاد أو الصومال، لو استمرت فيها مناظرات المعتزلة وأفكارهم لتقدمت تلك المدينة إلى إنتاج أرقى أدوات المعرفة

التقنية الصناعية اليوم، ولكن الكمبيوتر يظهر بها قبل ظهوره في طوكيو، أو أي مكان آخر من أمكنة العالم الصناعي المتmodern.

أنقل هنا نصاً كتبه في فصل من فصول كتاب «المباحث واللامباج» (بوسطن: دار مهجر ٢٠٠٥)، وفي «إسلام بلا مذاهب وطروس آخر» (بيروت- دبي: دار مدارك ٢٠١١)، أشار إلى تقدم المعتزلة في الجدل عن جاذبية الأرض، وشكلها أو هيئتها، عندما استخدمو تفاحة في أمثلتهم، والتي ارتبطت في ما بعد بالإنكليزي إسحق نيوتن (ت. ١٧٢٧).

هنا لا ألوى أعناق الحقائق وأقول: إن الأخير خطفها من معتزلتنا، على أن تاريخنا، حسب دعوى الكثرين، محكر لإنتاج البدایات من فكر وعلم، بقدر ما أن الإشارة تجدر إلى قدرة ماضي منطقتنا على الإبداع وقدرة حاضرها على الخراب. لقد صان الغربيون تفاحة نيوتن ليخرجوا، بدلالة ما توصل صاحبهم إلى اكتشاف، من عالم الأرض إلى عالم الفضاء، وأكلنا نحن تفاحة معتزلتنا، مثلنا مثل ما نقل عن أكلة الآلهة من قبل عبادها.

عرف المعتزلة الجاذبية أو السقوط بالهُوَيِّ، فينقل عن شيخ المعتزلة البغداديين أبي القاسم الكعبي أو البلخي (ت. ٢١٩ هـ) أنه قال في «عيون المسائل»، الذي لم يصل إلينا: «لو أن رجلاً قبض على تفاحة (لا حظ كلمة التفاحة) في الهواء ياصبِعه، ثم باعد إصبعه عنها تهوي إلى الأرض».^(١٢)

كان سبب سقوطها، حسب البلخي، إبعاد المؤثر عنها أي الإصبع الماسك لها، فهو مولد ذهابها إلى الأرض. وحسب ما تقدم لا تأثير لجاذبية الأرض على الأجسام. خلافاً للرأي السابق ذهب البصريون، منهم أبو هاشم الجبائي (ت. ٣٢٢ هـ) إلى فكرة السقوط بفعل ثقل الجسم، فقالوا:

(١٢) النيسابوري، مسائل في الخلاف، ص ٢٠٧.

«إن المولد للهويّ ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهويّ يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها الهويّ حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف، على أن تحييّ عنها، ليس لها بالتوبيخ في جهة الاختصاص، ما ليس بغيرها»^(١٢).

حسب البصريين تسكن التفاحة في الجو، بعد انفكاكها عن الماسك أولاً، ثم يتولد فعل سقوطها ثانياً. لم يشر النيسابوري، صاحب كتاب مسائل الخلاف، وهو من المُعتزلة أيضاً، إلى مكان مناظرات المتكلمين حول سقوط الأجسام، هل كان تحت ظل شجرة التفاح مثلاً أم مجرد تخيل؟ أما نيوتن فورد أنه شاهد سقوط التفاحة بفعل ثقلها وهو تحت ظل شجرتها، لذا عرفت بتفاحة نيوتن، التي قادته إلى اكتشاف قوانين الجاذبية^(١٦٧).

كانت هناك إرهاصات في آراء المتكلمين نحو اكتشاف قوانين الجذب. فإن ألفي البغداديون فكرة الهويّ، أكدتها البصريون بالقول: «قد عرّفنا أن هويّ الجسم الثقيل إنما يقف على الثقل، فمتى كان ثقل كان هويّ أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهويّ أبطأ، فيجب أن يكون الهويّ حادثاً عن الثقل، لأنّه بحسبه يحصل»^(١٤).

أحسب أن المُعتزلة، في تقدم، قد تجاوزوا الإرهاص نحو اكتشاف الجاذبية إلى كشفها تماماً بقولهم: «إن الحركة لو ولدت حركة أخرى يجب أن يذهب الجسم إذا رميته صعداً أبداً، كذلك وأن لا يتراجع»^(١٥).

(١٢) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(١٥) المصدر نفسه.

إن فحوى القول الآنف يشير إلى أن حركة الإصبع، التي دفعت التفاحة إلى السقوط، لولا عامل الثقل لتدفع بها إلى الأعلى، وليس بالضرورة أن يندفع إلى الأسفل. لكنَّ منهم مَنْ فسر حدوث السقوط بإزاحة الهواء وضغطه على الجسم من الأعلى.

أشار البصريون، في مكان آخر، إلى إمكانية وقوف الجسم في الجو، في حال التأثير على ثقله، فيمنع من السقوط لبرهة من الزمن. ورد ذلك بقول أبي هاشم الجبائي: «إن الجسم الذي فيه ثقل، إذا فعل فيه اعتمادات مجتلة فإن بعضها يكافي في اللازم، ولا يولد ويولد عن الباقي مثله ويبطل الأول، ثم الذي يولد منه قدْرٌ من اللازم، فيقف في الجو في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من ثقل»^(١١).

حين نفى البغداديون مقالة سكون الجسم في الجورَد البصريون ذلك إلى المشيئة الإلهية؛ فقالوا: «إن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهوى عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو»^(١٧). وقالوا أيضاً: «لو قدرنا أن الله تعالى أفقى الجسم المماس لهذه التفاحة ل كانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول: إن الفناء يؤكد الهوى (السقوط بفعل الجذب)»^(١٨).

بحث المعتزلة أيضاً عوارض السقوط، فقالوا: «إن توالى الحركات ممكِن في الثقيل والخفيف، ولكن إذا رميَنا جسماً خفيفاً فإنه لا تكون حركته في السرعة كحركته إذا كان ثقيلاً، فلا بد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض يمنع الخفيف من الحركة ما لا يمنع الثقيل، فمتوالٍ

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف»^(١٩).

ما تقدم من أفكار، وما يجمع معها من مسألة نفي القدر، وأراء متقدمة في الإمامة، وخلق القرآن لإعطاء العقل فرصة التقدم من دون كوابح قدسية النص لجدية أن تبعث من جديد، وذلك، مثلما سلفت الإشارة، للموازنة مع هذا الاستلاب الجاري، الذي أوصل أطباء يتحولون إلى انتحاريين، ومهندسين يتحولون إلى أئمة للخرافة والشعودة.

تموز(يوليو) ٢٠٠٧

.٢٠٠ (١٩) المصدر نفسه، ص

مقدمة الطبعة الثالثة

بعد نفود طبعة الكتاب الثانية، والصادرة عن دار المدى (٢٠٠٨)، هيأت الطبعة الثالثة، بإضافات تسد النواقص وتصحح الأخطاء التي شابت الطبعتين الأولى والثانية؛ وليس لي تفسير الاقبال على الكتاب أكثر من أهمية وجاذبية موضوعه، وهو «مذهب المعتزلة»، فما زالت مقالات هذه الجماعة، التي وصلتنا من الزَّمن الغابر، تثير الجدل، وتجد مَن يتحمس لها، حتى ظهر مَن يفكر بإعادتها كتنظيم «حزبي».

اعتراض على هذه الفكرة مِن الأساس، على ظنِّي أن أي مقالة أو عقيدة أو فكرة ثقافية وحضارية إذا ما تحولت إلى حزب سياسي فهو كفيل بدميرها، فما أضعف الماركسية كفلسفة اقتصادية واتجاه ثقافي مثل اخفاق الأحزاب السياسية في تقديمها، أو الحفاظ عليها بتجميدها، وقد وصلت بها إلى السلطة حتى أوقفتها عن التطور أو التجديد، أي تحولت إلى دين يدان به.

كذلك أن الدين نفسه قد عصفت به السياسة والحزبية، عندما تحول إلى جماعات ترفعه شعاراً، ومن الدين تأتي محنَّة المذهب مع الحزبية والسياسة. لكنَّ هذا أقول: لو أبعدت النظريات الفكرية عن تنظيم الجماعات سياسياً، فإذا كان طموح الأحزاب السياسية هي السلطة فمعنى هذا ستفرض تلك الفكرة عن بسوط السلطة، وتسقط بسقوطها، وستنتهي عند هذا الأفق. فحتى اليوم ما زال خصوم المعتزلة يشهرون بما فعله

ال الخليفة عبد الله المأمون (ت ٨٣١ ميلادية ٢١٨ هـ)، عندما فرض مقالة المعتزلة في خلق القرآن فرضاً.

بدا لي أن اتخاذ المأمون للاعتزال لم يكن بداعِ الاقتناع بها بشكل مجرد، فصدي بلا تأثير سياسي، معلوم أن والده هارون الرشيد (ت. ٨٠٩ ميلادية ١٩٨ هـ)، بعد نكبة البرامكة (٨٠٢ ميلادية ١٨٧ هـ)، قد شتَّ شمل المتكلمين، وأبرزهم المعتزلة، وصعدت حظوظ أهل الحديث، وهم الطرف الضد منهم، وبعد الحرب مع أخيه الأمين (قتل. ٨١٣ ميلادية ١٩٨ هـ)، وما حصل ببغداد من فوضى وكثرة المطاوعة (جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، عاد إلى بغداد بعد أن نقل ولادة العهد إلى شخصية علوية، وحاول التخلص من الإرث العباسي والأموي، في قضية الخلافة، مع وجود المعتزلة إلى جانبه عندما كان بخراسان والياً، لذا اتخاذ الاعتزال كعقيدة وثقافة للدولة، وأشهر ذلك بإعلان مسألة خلق القرآن. بمعنى هناك سبب سياسي وراء هذا الموقف.

في هذه الطبيعة، وإن لم نتوقف عند المأمون واتخاده الاعتزال، إلا أننا وجدنا السبب أو الدافع الذي أخرج جعفر المتوك (قتل ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ) عن مسار عمه ووالده وأخيه ليقدم نفسه نصيراً لأهل الحديث وعدواً للاعتزال، وبقية المذاهب الفكرية منها أو الدينية، فعلى ما يبدو لم يكن عقائدياً بقدر ما كان غضباً شخصياً تحول إلى موقف سياسي وفكري، فقد وجدنا أحد رموز المعتزلة، وهو القاضي عبد الجبار الهمданى (ت ١٠٢٥ ميلادية ٤١٥ هـ) يشير إلى سبب هذا التحول «ما بينه وبين أخيه الواثق من العداوة»^(٢٠)، وبعد الاطلاع على حياة المتوك في ظل خلافة أخيه

(٢٠) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.

تجده كان مقصياً ومهاناً، ويتوسط الوزراء والوجهاء بطلب رضاه أخيه عنه، وبعد الوصول إلى الخلافة، ليس عن طريق أخيه بل قدمه أهل الحل والعقد حينها، قد بطش بكلّ الشخصيات التي كان لها دور في خلافة أخيه، ويأتي في مقدمتهم وجهاء الاعتزاز.

القصد من هذا، لا نحمل الحوادث أكثر مما يلزم، ونبني للمتوكل مجدًا دينياً لأنه اضطهد المعتزلة وجار على أهل الذمة والعلويين معاً. إن المطلع على تفاصيل حياة المتوكل، عبر سيرته أو ترجمته الشخصية، سيجد في الأمر غير ما قُدِّم به من أنه ثأر للدين ونصر أهل الحديث ديانة لا سياسة أو غير ذلك، لأن طبع الرجل العام كان مخالفًا تماماً لأهل الحديث، فكان من أكثر الخلفاء ميلًا للهو والطرب والشراب وإظهار الترف بينه القصور واتخاذ الجواري. هنا نقف أمام عاطفة شخصية قد قلبت مسار الدولة، وتأتي نازعة أخرى تعيدها وهكذا. هذا مما اضفناه في طبعة الكتاب الثالثة.

إذا كان الماضي بتشدده الديني وتعصبه، أو من نشط لاحياء الدين النقى، مثلما يفعل اليوم الأصوليون، جاذبًا للعقول والأفئدة، فإن الجانب الآخر من الماضي المتمثل بقوى أهل الرأي ومقدمي العقل على النّص مازال جاذبًا، فرأينا الماضي الغابر مرفوعتان متقابلتان، لهذا اتبعدوا الكتابة عن المعتزلة، وإعادة انتاج مقالاتهم ترفاً فكريًا أو ثقافياً، يقدر ما يدخل في صميم المواجهة.

ختاماً، شمل الكتاب تأسيس المعتزلة والمقدمات الاجتماعية والسياسية والفكرية ونظرياتهم في الوجود والحياة، أما حيوات أصحابها وما نقص في هذا الكتاب فقد تم سده في كتاب «معتزلة البصرة وبغداد»، وإذا لم

أتبسط كثيراً في إحدى أهم مقالاتهم «خلق القرآن» سُد النُّقص في كتاب «جدل التَّنزيل ومسألة خلق القرآن»، والكتب الْثَّلَاثَة صدرت بطبعاتها الجدیدات عن الدار نفسمها «مدارك».

شباط (فبراير) ٢٠١٥

الفصل الأول

نشوء المُعتزلة

مقدمات اجتماعية

مقدمات فكرية

نبذة تاريخية

مقدمات اجتماعية

ظهر الإسلام بالجزيرة العربية العام (٦١٠ ميلادية) كديانة يألف العرب جوانب منها، وليس بعيدة عن ملتي اليهود والنصارى، المعروقتين وال موجودتين، آنذاك، بالديار الحجازية، حيث مكة والمدينة. فهم أي العرب كانوا يدركون وحدانية الله تعالى، إلا أنهم كانوا يختلفون في مسألة النبوة. هذا ما أشار إليه أبو سفيان صخر بن حرب (ت ٢٤٠ هـ) إلى النبي محمد عند فتح مكة، ووجوب اشهار إسلامه، وهو من الطلقاء، أي المغفو عنهم، بشرط إسلامهم.

قال للنبي عندما نطق بشهادة لا إله إلا الله، وأمر النطق بشهادة النبوة: «بأبي أنت وأمي ما أوصلك وما أحلمك وأكرمك! أما هذه ففي النفس منها شيء!»^(١). وعلى رواية «جعل يمتنع من أن يقول: وإنك رسول الله»^(٢). وكذلك يروى أن أبا طالب عبد مناف، عم النبي، استغرب عندما قال له صاحب الدير، وكان ابن أخيه محمد بن عبد الله بصحبته إلى الشام وهو صغير، بأنه سيكوننبياً يأتيه الخبر من السماء: «سبحان الله! الله أجل مما تقول»^(٣).

(١) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٢ ص ١٥٧.

(٢) الباقوبى، تاريخ الباقوبى ٢ ص ٥٩.

(٣) الحلبى، السيرة الحلبية في سيرة المؤمنون إنسان العيون ١ ص ١٩٢.

وإذا دللتنا بعباراتي أبي سفيان وأبي طالب على أن قريراً لم تألف النبوة، فإن آخرين ◀

مع أن النبي أبلغهم بنبوته من دون إشارة إلى سلطة أو مُلك عليهم. قال لوجهاء قريش: «ما أدرى ما تقولون؟ ما جئتم بما جئتم به طلب أموالكم، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم. ولكن الله بعثي إليكم رسولاً، وأنزل على كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً، فبلغتكم رسالة ربِّي، ونصحت لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتم به فهو حظكم من الدنيا والآخرة، وإن تردوا على أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم»^(٤).

في تلك الفترة كانت الجزيرة العربية تعيش صراعات قبلية حادة، والسمة العامة للحياة السياسية هي اللامركزية القبلية، والمجتمع آنذاك تتمركز روابطه حول رابطة الدم مع التعصب الشديد لهذه الرابطة، وأغلب الخلافات كانت تحل بالحروب التي يفرزها الظلم الاجتماعي بسيطرة قبيلة على أخرى، إلا مكة فكانت على نحو آخر من المدينة قياساً بما حولها من بدو، وإنها نهجت اجتماعياً منهج التشاور في ما عُرف بدار الندوة. والرواية الآنفة الذكر أشارت إلى ما يتعلق بتراث الحجاز، فهو المنطقة التي لم تألف الملك ولا الرئاسة، فلا مكة ولا المدينة بما فيها من يهود ومسيحيون وأحناف ومقدسو أوثان يألفون الملك. بل كانت لهم مجالس وندوات يحتمون إليها، ولديهم ليبرالية دينية، لا تمنع مَنْ يريده أن يتبعه بدينه، فهناك كانت اليهودية والمسيحية والمجوسية.

بمجيء الإسلام تحول مظهر الولاء من القبلي إلى الديني، وذلك

◀ وبينهم الرَّصَايِّ في أخذها مديلاً على أن الله أجل من أن يبعث بشراً، عندما يقول معلقاً على الرواية: «إذ لا ريب أن الله أعظم وأجل من أن يعمد إلى إنسان فيرسله إلى الناس ليخبرهم عنه بما يُريد، فإن هذا لا يُلْيق بذاته الفعالة المطلقة، ولا بوجوده الكلي السَّرْمَدِي اللَّهَيَّ» (الرَّصَايِّ، الشَّخْصِيَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ، ص ١٨٣).

(٤) ابن إسحاق، السيرة النبوية، ص ١٧٩.

بظهور الإسلام، مع البقاء على العصبية القبلية، لكن تحت راية الدين، فالمقاتلون كانوا ينتظرون على حسب قبائلهم، كذلك جرت النزاعات على هذا الأساس. كانت قريش تعرف التوحيد، قبل الإسلام، فالاحناف منهم مجموعة من النساء كانوا يدعون، حسب ما تناقلته الروايات، إلى ديانة نبي الله إبراهيم الحنيفية، متأثرين بالديانة المسيحية واليهودية كديانات توحيدية، وأبرز هؤلاء: زيد بن عمرو بن نفيل، ورقة بن نوفل، وأمية بن الصلت، وزهير بن أبي سلمى الشاعر. كذلك عدّ بعض المؤرخين أبا ذر الغفارى واحداً منهم. وبما أن هؤلاء الأحناف كانوا يرفضون عبادة الأصنام، ويدعون إلى الله الواحد، لذلك كان لقاوئهم بالنبي محمد أيسر لقاء، وكان ظاهرة التحنيف كانت إنذاراً بظهور الإسلام. «وخلال القرنين الخامس وال السادس الميلاديين كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي، الذي يقسم السكان إلى وحدات من القبائل ينظم كل وحدة منها رابط النسب ورابط التحالف أحياناً»^(٥).

لقد تبدل هذا الترابط القبلي، بمظاهر في الأقل، إلى ولاء يأخذ مشروعيته من التعاليم الدينية، فال فهو الذي كانت تقوم به القبائل العربية بعضها ضد البعض الآخر توجه ضد شعوب أخرى، «والإسلام أعطى تلك الغارات طابع الجهاد الشرعي»^(٦)، لفرض نشر راية الإسلام، على اعتبار أنها راية عالمية وليس خاصة بالعرب.

انتصرت الدعوة الإسلامية، بعد جهاد سري وعلني دام سنوات عديدة (٦٢٢-٦١٠ ميلادية)، حيث فترة الدعوة السرية في مكة وعلنيتها في المدينة المنورة حتى وفاة النبي محمد (٦٢٢ ميلادية ١١ هـ). وبعد

(٥) مروء النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ١٧٨-١٧٩ ص.

(٦) بشير، توازن التناقضات، ص ١٢٠.

استقرار الإسلام بالجزيرة العربية، وكثرة صفووه، أصبح يمثل القوة الأولى بالمنطقة بلا منازع من كيان قبل أو أية سلطة أخرى. ثم بدأ بمحاولة الانتشار إلى خارج نطاق الجزيرة، حيث جهز الرسول حملة إلى فلسطين بقيادة أسامة بن زيد (ت. ٥٤ هـ)، وهي الأولى من نوعها، التي تجهز إلى خارج الجزيرة. لم يتم أمر هذه الحملة بسبب مرض الرسول ثم وفاته، وانشغال المسلمين بالحروب التي سميت بـ«الردة»، سميت بذلك على اعتبار أن القوم تراجعوا عن الإسلام، بينما الأمر، حسب الروايات كان مجرد الامتناع عن دفع الزكاة والأموال للخلافة القرشية، بعد وفاة النبي، وهو بمثابة العروة الوثقى التي يتمسّك بها الجميع.

نجد في هذا الحديث إشارة واضحة إلى أن تلك الحرب كانت بسبب الزكاة، وأنها على ما يبدو قد نوقشت في وقتها وما بعده، تقول الرواية: «ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر ، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تُقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله؟ فقال أبو بكر: والله! لا يُقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فوالله! ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه حق»^(٧).

قيل أبرز الأسباب الرئيسية لهذه الردة هي استحواد قريش على السلطة، ولهذا دبت الخلافات بين المسلمين بدءاً من دفن جثمان الرسول،

(٧) الكتب الستة، صحيح مسلم، ص ٦٨٤ كتاب الإيمان، حديث رقم: ١٢٤ باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

هل يكون في المدينة أم في مكة. ثم الخلاف الأكبر على الإمامة والذي حسمه عمر بن الخطاب بمبaitه لأبي بكر الصديق (ت. ٦٣٢ ميلادية ١١هـ). من الأحاديث التي رويت في وجوب الخلافة أو الإمامة بقريش لا في غيرها من بطون العرب وأحياهاهم: «الأئمة من قريش»^(٨). بينما هناك من روى أحاديث منافية، مثل: «أيها الناس اتقوا الله واسمعوا وأطعوها، وإن أمر عليكم حبشي أجدع فاسمعوا له وأطعوها»^(٩). ولهذا تصدعت وحدة المسلمين بعد أن كانت متماسكة شكلياً بوجود النبي. ومن هذا الخلاف نبعت الخلافات الأخرى، التي انتهت بقتل ثلاثة خلفاء راشدين:

عمر بن الخطاب (اغتيل ٦٤٣ ميلادية ٢٣هـ)، والذي قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وكان المبرر المعروف في هذه الحادثة هو قرار عمر بطرد غلام المغيرة من المدينة، بينما هناك آراء ترى أن السبب يمكن في نتائج فتوح بلاد فارس، فقد جاء في الرواية: «لما قدم سبي نهاوند المدينة جعل أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لا يلقى منهم صغيراً إلا مسح رأسه وبكى، وقال له: أكل عمر كبدي! وكان من نهاوند، فأسرته الروم، وأسره المسلمون من الروم، فتُسبَّ حيث سُبِّي. وكان المسلمون يسمون فتح نهاوند فتح الفتوح، لأنَّه لم يكن للفرس بعده اجتماع، وملك المسلمون بلادهم»^(١٠). وقد يُضاف إلى عدم قبول الخليفة عمر من أعضاء القاتل من الخراج وكان في اليوم درهمان، وقيل أكثر من ذلك،

(٨) النويحي، فرق الشيعة، ص ١٠. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٨. ابن أبي حنيفة قال خلافاً لما يعتقد ويشاع من أنه ضد حصر الإمام بقريش، قال: «لا يجوز أن يكون الإمام إلا رجلاً من قريش» (الناشئ الأكبر، مقتطفات من الكتاب الوسط، ص ٦٢-٦٣).

(٩) أبو يوسف، الخراج، ص ٨.

(١٠) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢ ص ١٦.

عندما قال له «فإن عليٌ خراجاً كثيراً»^(١١).

- عثمان بن عفان (قتل ٦٥٦ ميلادية ٥٣٥ هـ)، الذي ثارت عليه مناطق الكوفة والبصرة ومصر والمدينة، غضباً من سياسة عماله، الذين كان أغلبهم منهم كان من طرداه الرسول^(١٢)، وتغليبه العنصر الأموي بغض النظر عن الالتزام بالإسلام، وما لع من علاقة بتمزيق المصالح وجعلها مصحفاً واحداً، حتى نادوه بـ«شقاق المصالح»^(١٣).

علي بن أبي طالب (اغتيل ٦٦١ ميلادية ٤٠ هـ)، وكان مقتله بمؤامرة نفذها أحد عناصر الخوارج عند تأديته لفريضة الصلاة بمسجد الكوفة^(١٤) على أن يقتل في الوقت نفسه معاوية بن أبي سفيان (ت. ٦٨٠ ميلادية ٦٠ هـ) وعمرو بن العاص (ت ٦٦٣ ميلادية ٤٣ هـ)^(١٥).

قبيل مقتل علي بن أبي طالب كان التباغض والنّزاع على أشدّه بينه وبين معاوية، وقد عُرف النّراع في ما بعد بنراع أهل الشام وأهل العراق، وكانت صفين هي المعركة الفاصلة التي أدت إلى عملية التحكيم المشهورة^(١٦). بعد تطور الأحداث انقسم جيش الخلافة إلى معارض ومؤيد، ومن المؤيدن تبلورت فرقة الشيعة، وهم أنصار علي لا المفهوم المذهبي الحالي، فقد كان بين هؤلاء منْ هو حفيد لأعلام من أهل السنّة، ومن الذين ظلوا أنصاراً لعلي وأل بيته من دون أن يتحولوا عن مذاهبهم السنّية. أما المعارضون فهم الخوارج، الذين أعلنوا القتال ضد علي ومعاوية معاً وفي وقت واحد، وبهذا أصبحت مسألة

(١١) انظر: الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٢ ص ٥٦٩.

(١٢) انظر المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢ ص ٧٨.

(١٣) انظر: الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٥ ص ٢٢٤-٢٢٣.

(١٤) انظر: المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢ ص ١٦٤ وما بعدها.

(١٥) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٢ ص ١١٨٤ وما بعدها.

(١٦) انظر: المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٣ ص ١٤١ وما بعدها.

التحكيم من المسائل المهمة، التي اختلفت حولها الفرق الإسلامية.

وبمقتل علي باشر معاوية والي الشام إلى تأسيس الدولة الأموية (٦٦١ ميلادية ٤٤١ هـ)، بعد تنازل، أو صلح الخليفة الخامس الحسن بن علي بن أبي طالب (ت نحو: ٦٧٠ ميلادية ٥٠ هـ)، وانتهى بذلك عصر الشُّوري والانتخاب المحصور بأهل الحل والعقد، إلى عصر الوراثة والحكم المطلق، وبذلك «خرج معاوية عن القاعدة التي سنها الخلفاء الراشدون وخرج على نظام الحكم الديني واستحدث نظام الوراثة في الحكم»^(١٧). نوه البعض إلى أن الوراثة التي استحدثها معاوية في الحكم كانت من ضرورات العصر، لأن «لم تعد الشورى نظاماً صالحًا بعد أن اتسعت الدولة العربية، وانقضى جيل الصحابة الذين كانت لهم الأولوية بالاختيار»^(١٨).

لكن، مسألة الشُّوري في الحكم لم تكن بدعة ابتدعها الخلفاء الراشدون، بل نص عليها القرآن الكريم بقوله: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْتُهُمْ وَمَمَّا رَزَقَتَهُمْ يُنْفِقُونَ»^(١٩)، «فَاغْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأُمْرِ»^(٢٠)، نقول هذا مع أن آيات الشورى لا تعني الحكم السياسي بمكان، غير أن الأهم من هذا أن ما جاء به معاوية من أمر الوراثة والحكم الملكي هو ليس انقلاباً على الإسلام بل انقلاب على تقاليد قريش ومهبطهم مكة، حيث لم يألفوا حكماً استبدادياً، وهم على خلاف اليمين وما يحيط به من ممالك يعتبرون أنفسهم قريش اللَّقَاح «لَا تَمْلِكُ وَلَا تُمْلَكُ»^(٢١)، لا تخضع ملك أو حكم عضوض كما يُقال، ومعنى «حَيْ لَقَاح»: «لَا يَدِينُونَ لِلملوکِ، أَوْ

(١٧) سالم، تاريخ الدولة العباسية ١ ص ٢٤٤ .

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) سورة الشورى، الآية ٣٨: .

(٢٠) سورة آل عمران، الآية ١٥٩: .

(٢١) الزبيري، نسب قريش، ص ٢١٠ .

لم يصبهم في الجاهلية سباء»^(٢٢).

على العموم، كانت تقاليد الدولة الراشدية مستمدّة من تلك التقاليد المكية التاريخية؛ وكانت تسير ببساطة، إلا أن الارستقراطية القرishiّة كان لها نظرة أخرى، بعد وجود معاوية واليأ على الشام كل تلك الفترة، ومن قبله أخوه يزيد بن أبي سفيان (ت ٦٣٩ ميلادية ١٨ هـ).

كان من الأرجح، والأنسب للواقع، أن يلقب معاوية وخلفاؤه بالملوك لا بالخلفاء، لأن الخليفة كما جرت العادة أيام الراشدين يُبَايِعُ له من قبل كبار الصحابة، والذين عرّفوا في ما بعد بأصحاب الحل والعقد، ومن حيث المبدأ لا ينصلب بالتوارث، فمعاوية نفسه تُوْجَ بالخلافة بدون شوري، بما عُرِفَ بصلاح الحسن أو عام الجمعة^(٢٣).

ثم أورثها لولده يزيد استبداداً في الأمر، وقيل كان معاوية أول من بابيعه، وحينها اشتهر أن أحد رجال الأزد اعترض على من اعترض على ولادة يزيد لعهد أبيه قائلاً، وقد أشار إلى معاوية: «أنت أمير المؤمنين، فإذا مُتْ فأمير المؤمنين يزيد، فمن أبيي هذا فهذا. وأخذ بقائم سيفه فسلّه»^(٢٤).

بل بانقلاب على تقاليد قريش وما تبناه الإسلام من بعد، استخدم فيه التصفيات الجسدية لكتاب المعارضين؛ واستغل، في صراعه مع علي، قرابته من عثمان بن عفان وجعل قتل عثمان حجة لإثارة الناس ضد الخليفة علي، الذي قيل بعثته إليه أخته أم حبيبة بنت أبي سفيان (ت ٦٦٤).

(٢٢) الجوهرى، الصَّحَاج١ ص ٤٠١.

(٢٣) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١ ص ٣٨٧. الأصفهانى، مقاتل الطالبين، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢٤) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢ ص ٢١٧ - ٢١٨.

ميلادية ٤٤هـ) إلى «مخضبًا بدمائه مع النعمان بن بشير الأنباري»^(٢٥) والذى مكن معاوية من ذلك دهاوته^(٢٦)! بينما على بن أبي طالب عبر عن استكاره لهذا الأسلوب قائلًا في إحدى الرسائل المنسوبة إليه: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر، ولو لا كراهيته الغدر لكونت من أدهى الناس»^(٢٧).

تعمق من الصراع بين علي ومعاوية، كما قلنا، الخلاف بين المسلمين، ولم يكن حينذاك خلافاً سياسياً فحسب بل تبلور إلى خلاف فكري ومذهبي، ومن هذا الصراع ظهرت «أول الفرق الدينية في حياة العرب والمسلمين»^(٢٨)، فقد ظهر الخوارج الذين اختاروا أميراً لهم ليس من قريش، وقد سمو أنفسهم بالحكمة الأولى، والشراة^(٢٩).

أما تسمية الخوارج، فقد أطلقها عليهم المناوئون، بمعنى الخروج عن الدين والخلافة. وهذه الفرقة انقسمت إلى فرق عديدة اختلف المؤرخون في عددها الذي يزيد على عشر فرق. والخوارج كفروا علياً ومعاوية معاً كونهما من أصحاب الكبائر حسب تشریعهم، حيث قالوا: «إن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار». واحتلّ المسلمين حول هذه المسألة فجماعة تقول: إن صاحب الكبيرة، «مؤمن وإن فسق بارتكاب الكبيرة»^(٣٠). ذلك بعد المرور بخلاف فكري وحزبي، قُتل خلاله مفكرون وساسة: حجر بن

(٢٥) المسعودي، مروج الذهب ٢ ص ٩٧. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٤ ص ٢٦٧.

(٢٦) الطبرى، المصدر نفسه ٤ ص ٥٤١.

(٢٧) نهج البلاغة، شرح محمد عبده ٢ ص ١٨١.

(٢٨) عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤.

(٢٩) انظر: مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص ٢٢٨.

(٣٠) الأشعري، مقالات المسلمين، ١ ص ١٧.

عُدّي (٦٧٢ ميلادية ٥٣ هـ)^(٢١)، وغيلان الدمشقي (٧٢٣ ميلادية ١٠٥ هـ)، ومعبد الجهني (نحو ٦٩٩ ميلادية ٨٠ هـ)، وعمر المقصوص (قتل ٦٨٢ ميلادية ٦٤ هـ) وغيرهم.

رويَت قصة مثيرة عن عمر المقصوص، معلم معاوية بن يزيد أو معاوية الثاني (ت. ٦٨٣ ميلادية ٦٤ هـ)، وكان من نفاة القدر والقائلين بالعدل على طريقة المعتزلة في ما بعد، وهي لما مات يزيد بن معاوية (٦٨٣ ميلادية ٦٤ هـ) خلفه ابنه المذكور، وقد استشار معلمه في أمر البيعة، فأجابه: «إما أن تعدل أو تعتزل. فخطب معاوية بن يزيد فقال: إن جدي معاوية نازع الأمر منْ كان أولى به وأحق (يعني علي بن أبي طالب) ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به، ولا أحبُّ أن ألقى الله عزّ وجلّ بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم ولوه منْ شئتم. ثم نزل وأغلق الباب في وجهه، وتخلى بالعبادة حتى مات بالطاعون. وكانت ولادته عشرين يوماً. فوثب بنو أمية على عمر المقصوص وقالوا: أنت أفسدته وعلمه، فطمروه ودفقوه حيّاً»^(٢٢).

بعد هذا التاريخ اعتزل واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١ هـ) عن مجلس شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠ هـ)، ليبدأ أمر الاعزال، حيث قال واصل: «أنا أقول في مرتكب الكبيرة من هذه الأمة أنه لا مؤمن ولا كافر، بل منزلة بين المنزلتين»^(٢٣). لقد أصبح هذا الرأي، في ما

(٢١) قيل كان حجر بن عدي أول «من قُتل صبراً في الإسلام» (المسعودي، مروج الذهب ص ١٨٨).

(٢٢) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٩٧. يروي الطبرى في تاريخ الأمم والملوك (ص ٢٢): أن معاوية بن يزيد كان تولى الخلافة بعد موت أبيه السنة ٦٤ هـ وعمره ١٢ عاماً، ومات بعد أربعين يوماً. وهي السنة نفسها التي انتقل فيها الحكم من البيت السفياني إلى البيت المرواني من آل أمية.

(٢٣) الأشعري، مقالات المسلمين ١ ص ١٧.

بعد، أحد مبادئ المعتزلة الخمسة.

إن الصراعات الاجتماعية السياسية، التي تقامت في خلافة عثمان بن عفان، انتقلت بشكل واضح إلى الدولة الأموية، وقد جوبيت معارضة هذا الحكم بالعنف والتصفيات الجسدية، وخصوصاً عند تأسيس الدولة، وأن ثورات عديدة قد حدثت، وكان أهمها مقتل الحسين بن علي بالعراق (٦٨٠ ميلادية ٦١ هـ) أيام يزيد بن معاوية الخليفة الثاني للدولة الأموية (ت. ٦٨٣ ميلادية ٦٤ هـ).

ثم ثورة عبد الله بن الزبير (قتل: ٦٩٢ ميلادية ٧٣ هـ) بمكة؛ ومن بعدها بكثير ثورة عبد الرحمن بن محمد بن قيس بن الأشعث (قتل: ٧٠٢ ميلادية ٨٣ هـ) ضد الحجاج بن يوسف الثقفي بالعراق (ت ٧١٣ ميلادية ٩٥ هـ). ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (قتل ٧٣٩ ميلادية ١٢٢ هـ) بالعراق وغيرها الكثير. لقد أخذت بأحداث مأساوية كمأساة كربلاء^(٢٤).

من جانب آخر اعتمدت هذه الدولة العنصرية العربية، وجعلت الموالي (المسلمين من غير العرب) من الدرجة الثانية في توزيع الوظائف، أو في تنفيذ سياسة الدولة بمناطقهم. ولد هذا الأسلوب الكراهية لدى الموالي في أطراف الدولة الأموية، لهذا كانت مدن وأمصار الموالي كإيران وأسيا الوسطى هي منبع الثورات، وتأسيس الفرق والمذاهب المخالفة لبني أمية، ولم تكن الحركة الشعوبية ضد العرب في الأدب والثقافة، في العهد العباسى، بعيدة عن خلفية ذلك الموقف.

فقد «كان ولاة بنى أمية لا يدعون الموالي من الفقهاء لفتيا»^(٢٥).

(٢٤) راجع القصة كاملة عند الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٤ ص ٦٠٢ وما بعدها.

(٢٥) مناقب الإمام أبي حنيفة ١ ص ١٤٥.

فالحجاج بن يوسف الثقفي أتَخَذَ قرَاراً منع بِمَوْجَبِهِ إِمامَةِ الصَّلَاةِ مِنْ قَبْلِ الْفَقَهَاءِ الْمَوَالِيِّ. وَرَدَ ذَلِكَ فِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَجْلَىِ، أَحَدِ الْتَّابِعِينَ وَمَقْرَئِ الْكُوفَةِ، أَنَّ يَحِىَّ بْنَ وَثَابَ (تَ ١٠٣ هـ) أَعْتَزَلَ الصَّلَاةَ بَعْدَ سَمَاعِهِ بِقَرَارِ الْحَجَاجِ، وَأَنَّهُ قَالَ لِلْمُحْسِلِينَ: «اَطْلُبُوا إِمَامًا غَيْرِيِّ، إِنَّمَا أَرَدْتُ أَنْ لَا تَسْتَدِلُّونِي»^(٣٦).

كَانَ ذَلِكَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ اعْتِرَافِ الْخَلِيفَةِ الْأَمْوَى السَّابِعِ سَلِيمَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ (تَ ٧١٧ مِيلَادِيَّة ٩٩ هـ) بِدُورِ كَبِيرِ الْمَوَالِيِّ فِي الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مَنْعَتْ دُولَتَهُ الْفَقَهَاءِ وَالْقَضَاءِ مِنْ إِمامَةِ الصَّلَاةِ وَالْفَتِيَا، قَالَ الْخَلِيفَةُ: «عَجِبْتُ لِهَذِهِ الْأَعْاجِمِ، مَلَكُوا أَلْفَ سَنَةٍ لَمْ يَحْتَاجُوا إِلَيْنَا سَاعَةً وَاحِدَةً فِي سِيَاسَتِهِمْ، وَمَلَكُنَا مَائَةً سَنَةً، لَمْ نَسْتَغْنُ عَنْهُمْ سَاعَةً وَاحِدَةً»^(٣٧).

لَكَنَّ عَلَيْنَا عَدَمُ اغْفَالِ أَغْلَبِ الْتُّورَاتِ أَوِ التَّمَرُدَاتِ كَانَتْ تَقَامُ بِالْمَوَالِيِّ، ذَلِكَ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ النِّزَاعَ سِيَاسِيًّا، وَيُعْكِسُ عَلَى الْوَاقِعِ الْاجْتِمَاعِيِّ، وَهَا هِيَ الظَّواهِرُ السِّيَاسِيُّ سَبِبُ وَنَتْيَاجَهُ، مَوْقِفُ الْأَمْوَيِّينَ قَادَ إِلَى تَعْصِبِ الْمَوَالِيِّ ثُمَّ مَوْقِفُ الْمَوَالِيِّ عَزَّزَ الْمَعَاذَةَ إِلَيْهِمْ.

فَمَمَا يَرْوِي «أَنَّ أَكْثَرَ الْقِرَاءِ وَالْفَقَهَاءِ كَانُوا مِنَ الْمَوَالِيِّ، وَكَانُوا جَلَّ مِنْ خَرْجِهِ مَعَ ابْنِ الْأَشْعَثِ، فَأَرَادُوا أَنْ يَزِيلُوهُمْ مِنْ مَوْضِعِ الْفَصَاحَةِ وَالْأَدْبِ، وَيُخْلِطُوهُمْ بِأَهْلِ الْقَرِىِّ فَيَخْمَلُ ذَكْرَهُمْ»^(٣٨). لَهُذَا قَامَ الْحَجَاجُ بْنُ يَوسُفَ الثَّقَفِيُّ بِالنَّقْشِ «عَلَى يَدِ كُلِّ رَجُلٍ اسْمَ قَرِيْتِهِ وَرَدِهِ إِلَيْهَا، وَأَخْرَجَ الْمَوَالِيِّ مِنْ بَيْنِ الْعَرَبِ»^(٣٩).

(٣٦) الْذَّهَبِيُّ، مَعْرِفَةُ الْقِرَاءِ الْكَبَارِ عَلَى الْطَّبَقَاتِ وَالْأَعْصَارِ ١ ص ٦٣.

(٣٧) الْزَّبِيرُ بْنُ بَكَارٍ، الْأَخْبَارُ الْمَوْفَقِيَّاتُ، ص ١٨٦.

(٣٨) الْعَسْكَرِيُّ، الْأَوَّلَى ص ٣١٨.

(٣٩) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص ٣١٧.

إلا أن الملاحظ، أن كل هذه الثورات اعتمدت على العلويين وأتباعهم، والذين عرروا بالشيعة، وهذا ما تحقق فعلاً في الدعوة العباسية التي اعتمدت التنظيمات «الشيعية الكيسانية»^(٤٠). ولكن بعد انتصارها تذكرت الثورة العباسية بشكل كامل للعلويين وأتباعهم، بل أخذت تخاهم وبالفت بتصفية أعوانها والقائمين معها، فعلى سبيل المثال لا الحصر تصفية أبي مسلم الخرساني، ثم قتل محمد ذي النفس الزكية (٧٦٢ ميلادية

(٤٠) يروى أنهم أتباع عبد الله بن كيسان، مولى علي بن أبي طالب، وتعتقد هذه الفرقة بهدبة محمد بن الحنفية، وأنه مازال مستمراً بجبل رضوى قرب المدينة، عدهم الأشعري في المقالات (١ ص ٨٩ - ٩٥) من الروافض وميز فيهم إحدى عشرة فرقة. وعدهم ابن حزم في الفصل (٤ ص ١٧٩) من الزيدية رغم علاقتهم بالمخاتير النقفي. والمعروف أن المختار قتل السنة ٦٧ هجرية، وزيد كان قد قتل سنة ١٢٢ هجرية. وأما الشهيرستاني في الملل والنحل (١ ص ١٤٧ - ١٥٤) فقد اعتبر المختارية فرقة من الكيسانية. بينما اعتبر ابن عبد ربه في العقد الفريد (٢ ص ٤٠٨) المختار هو كيسان وصنفهم نشوان الحميري في حور العين (ص ١٥٧) من الشيعة الامامية.

هناك رأي يورده المستشرق (بيرك) الفرنسي في دائرة المعارف الإسلامية (١) مادة المعتزلة مفاده: «بان المعتزلة اتصلوا بالعباسين وعملوا لهم دعاء ممهد بن ثورتهم». وبهذا الرأي تكون المعتزلة الواجهة الدينية للحركة العباسية وهذا مجرد افتراض، لكن المحقق تاريجياً، أن الفرقة التي كانت وراء الحركة العباسية في مرحلتها السرية هي الفرقة الشيعية الكيسانية، بعد استحواذ الدعوة العباسية على هذا التنظيم ومن المعتشرق الفرنسي المذكور أخذ بنظر الاعتبار العلاقة بين أبي هاشم صاحب الكيسانية وواصل بن عطاء مؤسس الاعتزاز، قبل تاريخ نجاح العباسين، علماً أن المعتزلة في هذه الفترة لم يكتملوا كتنظيم يمكن من التمهيد لتفجير حركة تغيير كبير في تاريخ الإسلام. والأخذ بنظر الاعتبار أن مواقف خلفاء بني العباس قبل المأمون كانت سلبية اتجاه المعتزلة حيث منعوا الجدال والاعتزاز. ولل بلاطاع على تفاصيل دور التنظيم الكيساني في قيام الدولة العباسية راجع (المهد السري للدعوة العباسية أو من الأمورين إلى العباسين، صفحة ٢١-٣٠) لأحمد علبي. ومع كل ما تقدم هناك رأي يطرح عدم حقيقة وجود مثل هذه الفرقة، وأن التسمية من بنات أفكار المؤرخين.

(١٤٥هـ) بالمدينة، والأخير من سلالة الحسن بن أبي طالب، وفي السنة نفسها قتل أخوه إبراهيم قريباً من الكوفة.

تجاهل الخلفاء الأمويون العدالة الاجتماعية التي نص عليها الإسلام بين الأقوام؛ وسعوا إلى بناء القصور ودور الترف، ضاغطين على الشعوب بالضرائب الباهظة، إلى حد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت. ٧١٩هـ) كتب إلى إليه على مصر مستوىً من هذه السياسة الضريبية، عندما أخبره عامله بـ«أن أهل الذمة قد شرعوا في الإسلام وكسروا الجزية» قائلًا: «إن الله أرسل محمداً هادياً لا جايماً»^(٤١). وفي رواية أيضاً أن واليه على خراسان أخذ يمتحن أهل الذمة بالختان، كي ينفروا عن الإسلام ويستمروا بدفع الجزية، فكتب إليه: «إن الله بعث محمداً (ص) داعياً لا خاتماً»^(٤٢). ويرى المستشرق الهولندي دي بوير (ت ١٩٤٢) عند وصفه للدين الإسلامي بالقول: «إنه لا يميز إنساناً على آخر، ولا يقر نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية»^(٤٣).

ذلك أمام الحكم والتشريع صحيح، ولكن من ناحية أخرى يبقى شأن الرقيق والإماء الذين لهم معاملة مميزة عن الأسياد، وكذلك بالنسبة للنساء، لكنه لا يترك فرصة إلا ويدفع الأسياد أو مالكي العبيد إلى عتق عبيدهم، حتى جعل العديد من الفروض الدينية تعالج بعتق رقبة، مثلما تعالج بإطعام فقراء ومساكين، ذلك ما ورد في العديد من الآيات القرآنية والوصايا الدينية، وكذلك الآية واضحة في عدم التفريق بين قومية أو جنس على آخر أما «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

(٤١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥ ص ١٤٧.

(٤٢) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٥ ص ٥٩٦.

(٤٣) دي بوير، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٥٥.

وَأَنَّى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيرٌ»^(٤٤).

كذلك أن الحديث أيضاً مشهور حسب الرواية الآتية: «سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَسْطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِلَّا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ إِلَّا فَضْلُّ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا إِعْجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ وَلَا أَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ إِلَّا بِالْتَّقْوَى أَبَلَغْتُ قَالُوا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ حَرَامٌ ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا شَهْرُ حَرَامٌ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا بَلَدٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَمَ بَيْتَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ وَلَا أُدْرِي قَالَ أَوْ أَعْرَاضُكُمْ أَمْ لَا - كَحْرَمَةٌ يَوْمَكُمْ هَذَا فِي بَيْتِكُمْ هَذَا أَبَلَغْتُ؟ قَالُوا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . قَالَ لِبَلَغْ الشَّاهِدَ الْغَائِبَ»^(٤٥).

إِلَّا أَنْ هَنَاكَ اعْتِرَافاً بِالْطَّبِقَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَقِرِّ بِالْتَّفَاوُتِ الْطَّبِيِّيِّ «وَفَضَلْنَاكُمْ دَرَجَاتٍ فِي الرِّزْقِ»، وَأَنْ تَوزِيعَ الْثَّرَوَةِ (الرِّزْقِ)، حَسْبَ مُشَيَّئَةِ اللَّهِ، وَمَنْ قَوْلَهُ فِي ذَلِكَ: «وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^(٤٦) لِكُنْهِ حَثِ الْأَغْنِيَاءِ بِشَدَّةٍ عَلَى مُسَاعَدَةِ الْفَقَرَاءِ، وَفَرِضَ مِبْدَأُ الزَّكَاةِ، وَعَنْفَ أَصْحَابِ الْأَمْوَالِ فِي أَكْثَرِ مِنْ آيَةٍ قَرَآنِيَّةٍ، مِثْلَ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْرِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي

(٤٤) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

(٤٥) مسند أحمد بن حنبل، باقي مسند الأنصار، رقم الحديث: ٢٢٩٧٨ عن موسوعة الحديث، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، على الرابط:

<http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx>

(٤٦) سورة التوبه، الآية: ٣٤.

سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ^(٤٧).

لقد أفرزت الصراعات الاجتماعية والسياسية تفكيراً جديداً يناسب المرحلة الاجتماعية، وهذا التفكير يجمع بين تعاليم الدين الإسلامي المتجسدة في القرآن وبين ما وصل المنطقة من ثقافة أجنبية إلى التأثر بالسيجية واليهودية المتواجدة أساساً بالجزيرة العربية، فتتجزء من هذا التداخل فكر عربي له خصوصيته لم يكن بمعزل عن الدين الإسلامي وتأثيره.

في سبيل أن تحمي الدولة الأموية نفسها، وتبث سلطتها الدينية والسياسية سعت للاستفادة من المذاهب التي أخذت تبلور للوجود كمذهب الجبرية، الذي يحرض على أن أفعال الإنسان قيد القدر، وهذا ينعكس على فهم الناس للسلطة و موقفه من مظالمها بأنها خارج إرادة الحاكم، وهو غير مسؤول عن هذه المظالم، لكن هذا الإجبار لم يستمر مؤيداً للسلطة السياسية، بل تحول إلى حركة فكرية كلامية خطيرة، لا يجمعها جامع وتطلعات السلطة الفكرية، وكان من أبرز الجبريين: «الجعد بن درهم^(٤٨)، الجهم بن صفوان^(٤٩)، اللدان أعدمتهما السلطة الأموية لا لقولهم بالجبر بل لقولهم بخلق القرآن وإنكار صفات الله القديمة، وما يتعلّق بذلك من تبعات سياسية ودينية.

.٢١٢ سورة البقرة، آية: .٤٧

(٤٨) من أوائل المتكلمين، أظهر القول بالإجبار ونفي الصفات وخلق القرآن، واتهُم بالزندة نتيجة هذه الأفكار، وقيل لأمر آخر يشبه أمر عمر المقصوص، كان معلماً لروان بن محمد آخر خلقاء بني أمية، وتسمية مروان بالجمدي كانت نسبة إلى الجعد بن درهم، أعدم في خلافة هشام بن عبد الملك السنة ٧٣٦ ميلادية ١١٨ هـ).

(٤٩) أبو محزز السمرقندى ينسب له تأسيس فرقة الإجبار الجهمية، تأثر بأفكار جعد بن درهم، فقد أكد نفي الصفات والقول بخلق القرآن، أعدم من قبل عامل خرسان نصر بن سيار السنة ٧٤٥ ميلادية ١٢٨ هـ).

أصبحت، في ظل هذه الظروف، تعاليم الدين الإسلامي، التي أهمل الأميون ومنْ أتى من بعدهم تطبيقها، مثار اهتمام الرّعية، ويتأثير ذلك نشأت فرقة عرفت خطأ بالقدرية، وهي الرافضة أو النافية للإجبار. ففي مفهوم هذه الفرقة، أن الإنسان مخير لا مسير، بذلك يفهم أن الظلم والجور من صنع السلطات، التي تمارسه، وليس قدرًا من الله. كانت هاتان الفرقتان القدرية والجبرية الأساس السياسي والفكري لظهور المعتزلة في ما بعد. عبرتا في حينه عن مواقف سياسية خطيرة.

ومع معاندة الفرقة القدرية للسلطة السياسية، فإن هناك خلفاء أمويين ساندوا هذه الفرقة، كعمير بن عبد العزيز (ت. ٧١٩ ميلادية ١٠١ هـ)، ويزيد بن الوليد النافع (ت. ٧٤٤ ميلادية ١٢٧ هـ)، الذي تختلف الروايات في ظروف وفاته. وهناك من يقول إنه قضى مسموماً، وقد سمي بذلك بسبب تناقضه عطاءات آل أمية من بيت المال^(٥٠).

كانت ثورة النافع على ابن عمّه الوليد بن يزيد (قتل ٧٤٤ ميلادية ١٢٦ هـ) بمساعدة هؤلاء القدرية، بينما يرى بعض المؤرخين بأنها كانت بمساعدة المعتزلة، ولعلهم لا يقصدون إلا القدرية التي غالباً ما يطلق اسمها على المعتزلة. فهناك فترة زمنية تفصل بين القدرية والمعتزلة، أو تحول الأولى إلى الثانية، حصلت خلالها تطورات سياسية وفكريّة، ساعدت على ظهور الاعتزاز كمدرسة فكرية، وقد وزع مؤسسيها واصل بن عطاء دعاته إلى اقطار الدولة الإسلامية، ولكن كتب التاريخ لم تذكر لنا نتائج هذا التنظيم وأهدافه، إن كان بمقصد فكري أم سياسي.

عند مراجعة مبدأ العدل لدى المعتزلة تجد المهمة مزدوجة. لكن،

. (٥٠) انظر: الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٦ ص ٢٢٦.

تبقى المهمة الفكرية هي الغالبة، وكما يبدو أيضاً أنه في فترة تأسيسهم لم يشهروا أهل الاعتزال العداء ضد السلطات، بل أخذوا مبدأ السرية في الحركة.

عن نشأة المعتزلة، يربط عدد من مؤرخي الملل والتحل، وعدد من الباحثين المعاصرین هذه النشأة بموقف الحياد الذي اتخذه الصحابة خلال الصراع بين علي ومعاوية، والذين عرفوا بمعتزلة الحرب.

لكنَّ هذا الاعتزال لا يمت بصلة إلى الاعتزال الذي نحن بصدده، وأسسَه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ت. ٦٦١ ميلادية ١٤٤هـ)، فالذين اعزّلوا الصراع بين علي ومعاوية سموا معتزلة بمعنى الحياد وعدم المشاركة في القتال الدائِر، أو كما يسمّيها البعض تجنباً للفتنة، حتى إنَّ والي مصر أخبر خليفة زمانه علي بن أبي طالب بوجود هذه الظاهرة في مصر حيث كتب له ما يلي: «إن قبلي رجالاً معتزلين قد يسألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس»^(٥١). فهذا هو الاعتزال السياسي بعينه.

بني البعض على هذه المسألة آراءه بوجود صلة بين معتزلة السياسة والفرقة الفكرية المعروفة؛ مع عدم وجود أي صلة بين الجماعتين. ونرى أنَّ العلاقة الجوهرية المزعومة بين معتزلة الحرب، الدائرة بين أنصار علي ومعاوية، وبين معتزلة الفكر، الذين ظهروا باعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن شيخهم الحسن البصري، لا وجود لها، كون الاعتزال لم ينشأ كمدرسة فكرية إلا بعد التطور السياسي والاجتماعي والفكري في الدولة العربية، وكان مصدر التوسيع في الدولة والتماس مع ثقافات أخرى،

(٥١) المصدر نفسه ٤ ص ٢٦٠

وتأسيس النظر في العدل وما يتعلق بالسلطة، وبذلك تقدمت الحاجة إلى دور العقل في أمور الدين والدنيا، وهذا هو جوهر المذهب المعتزلي، أي «الاعتزال أو فهم الدين الإسلامي والدفاع عنه باعتماد المنهج العقلي بالدرجة الأولى»^(٥٢).

في هذا الأمر يوافق حسين مروءة على «أن مصطلح المعتزلة نشأ تاريخياً قبل نشأة المعتزلة»^(٥٣)، وهنا يأخذ بتساؤل الباحث المصري أحمد أمين (ت ١٩٥٤) الذي يقول: «هل من رابطة بين معتزلة حرب صفين والجمل والمعتزلة أصحاب المذهب العقلي»^(٥٤) إن عدداً من الباحثين يضعون هذا الربط موضع الثقة، إلا أن قسماً منهم يصنف المعتزلة بداية من الخلفاء الراشدين، وأبرز المصنفين بهذا الاتجاه هو القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث اعتبر الخلفاء الراشدين الأربعة هم الفرقة الأولى بسبب أن كل واحد منهم كان له رأي في القضاء والقدر. وتضم الفرقة الثانية الحسن والحسين ابني الإمام علي، لأنهما أكثر من غيرهم قولًا بالتوحيد والعدل. والثالثة تضم أولادهم^(٥٥).

إن تصنيف القاضي عبد الجبار له مبرراته كونه من أقطاب المعتزلة الكبار؛ ويريد كسب التأييد لمذهبة المعتزلي، حيث يتحقق كل المسلمين على تعظيم هؤلاء الخلفاء، وكون هؤلاء الخلفاء معتزلة فهذا بعد ذاته دعم فكري وسياسي لصحة المذهب المعتزلي. الحقيقة أن الاعتزال كحركة فكرية لم ينشغل فيها أحد من الخلفاء والصحابة أو التابعين بل جاءت،

(٥٢) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ١٤.

(٥٣) مروءة، النزاعات المادية ١ ص ٦٢٢.

(٥٤) المصدر نفسه ١ ص ٦٢٣.

(٥٥) انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢١٤.

كما أشرنا، في وقت متأخر على تلك الحقبة، وأن ظروفاً توفرت لوجود مثل هذه الفرق، أعني ظرفاً من النضج الفكري والحركي. ومن مبادئ المعتزلة الخمسة نستطيع تحديد الشروط التي أدت إلى وجودهم كحركة أثرت في سياسة الدولة العباسية. يقود التصور عن نشأة المعتزلة في زمن الخلافة الراشدية إلى نفي الظروف التي أدت إلى التأسيس، وصحّيغ أن معنى الاعتزال لغة هو افتراء.

لكنَّ ليس كل افتراء أو اعتراف يصحّ اعتباره اصطلاحاً لتيار أو مدرسة كلامية عقلية. كذلك ليس كل مَنْ طلب العدل أو نظر في الصفات والقدر أصبح معتزلياً. للمعتزلة فاسفتهم في التوحيد، ونظرتهم في العدل الاجتماعي. ولهمذين المبدئين أهمية ملموسة لدى الناس في عصر كثرة فيه المظالم الاجتماعية، وكثير به القول بتشبيهه وتجسيمه الذات الإلهية، وهذا ما لم تتحّج له فترة الخلفاء الراشدين حيث تميّزت هذه الفترة بصلابة الدين وقوّة تأثيره، وتنفيذ مبادئه بشكل صحيح. وكذلك قرب الحاكم من الناس وعلاقة الناس المباشرة به، إضافة إلى بساطة أجهزة الإدارة والحكم.

لقد تبوأ العقل دوراً ملماوساً في مجلل القضايا التي استحدثها أو أثارها القرآن الكريم؛ والكتب الأجنبية المترجمة في مختلف العلوم عن السريانية واليونانية والفارسية؛ من أيام خالد بن يزيد بن معاوية الأموي^(٥٦)؛ ثم ظهر بقوّة في ظرف ملائم اعتمد المعتزلة للتعامل مع المظاهر الفكرية الجديدة، وقد تعرض موقفهم هذا للنقد الشديد من قبل خصومهم وفي

(٥٦) أمير أموي مثقف، زهد بأمور الخلافة والحكم مضطراً كما يبدو، لم يستخلف للخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني وجه كل اهتمامه لشؤون العلم وقد اهتم بترجمة كتب الطب والكيمياء إلى اللغة العربية ويرى أنه أول عربي ألف في الكيمياء، توفي في السنة ٧٠٥ ميلادية ٨٦ هـ.

مقدّمتهم فقهاء السلطات وبقية الخصوم، فقد قتل بعض المتكلمين بطريقة مرعبة، كقتل أبي مروان غيلان الدمشقي (٧٢٤ ميلادية ١٠٦ هـ)، والجهم بن صفوان، لأنّه قال بخلق القرآن وقبله الجعد بن درهم، الذي ذبح في مجلس الأمير الأموي خالد القسري^(٥٧).

أطلق على المعتزلة المتكلمين - وليس غيرهم - عدّة أسماء، منها ما يقصد الثناء وما يناسب مقالاتهم: «أهل التوحيد»، «الموحدة»، «أهل العدل»، «أهل الحق»، «العدلية». ومنها ما يقصد الإساءة: مثل «المعلّة» - بما يتعلّق بنفي الصفات عن الله - «الجهمية»، «المبتدعة»، «القدريّة».. نشأت المعتزلة، ارتباطاً بالعدل الاجتماعي الذي كان رداً على المظالم وسيطرة الفكر الجبّري كأيديولوجية تبريرية للدولة الأموية، «ومن أهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم تأكيد حرية الإنسان»^(٥٨).

إن الحرية التي نذكرها كانت بحدود ذلك العصر، وبحدود مجال التفكير والمناظرة، إلا أن للمعتزلة مأزقهم وتجاوزاتهم ضد الخصوم، ومع ذلك يبقى فكرهم يحمل بذرة الحرية، وليس تأكيد حرية الإنسان بكل علاقاته، بل يبقون مشدودين إلى عصرهم وتراثهم الديني والاجتماعي. وأشار الباحث مرحباً أيضاً إلى مناداة المعتزلة بتساوي العقول، وبأن الناس متساوون في «أصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير»^(٥٩). لا نظن المعتزلة يدعون المبادرة لهذا أمر، فهناك وصايا لعديد من المصلحين من قبل المعتزلة بل وقبل الإسلام أشارت إلى مساواة الناس.

(٥٧) التّدِيم، الفهرست، ص ٤٠١.

(٥٨) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٦٣٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

أما عن حرية الفرد في المجتمع، ومسؤوليته عن أعماله، فيستند المعتزلة إلى عدد كبير من الآيات القرآنية، التي تحض على ذلك، ومن هذه الآيات: «من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعلها وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ»^(٦٠)، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ ذَرْهُ حَيْرًا يَرْهُ»^(٦١). علماً بأن موقف المعتزلة الاجتماعي من حرية الإنسان لم يأت من فراغ بل هو تطوير موقف سبّقهم إليه سابقون مثل «معبد الجهنمي»^(٦٢)، و «غيلان الدمشقي»^(٦٣).

يعتمد الباحث آلبير نصري نادر رواية تقول: «من أكثر المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنذاك كان معبد الجهنمي وغيلان وكلاهما تلميذان لأحد مسيحيي العراق، ويدعى سوسن، الذي كان قد أسلم ثم جحد الإسلام ورجع إلى المسيحية»^(٦٤). بينما اعتبر الباحث عبد الرحمن البدوي (ت ٢٠٠٢) هذا بقصد الطعن والتشهير بالمعتزلة، وذلك بقوله: «لقد رأينا زعم من زعم أن مسيحيًا اسمه سوسن أو سوسن اعتقد الإسلام، هو الذي أثر في معبد الجهنمي ودفعه إلى الكلام في القدر، ولكننا لا نعلم شيئاً عن

(٦٠) سورة فصلت: آية ٤٦.

(٦١) سورة الزَّلْزَلَة: آية ٧.

(٦٢) معبد بن عويم الجهنمي البصري يقال إنه سمع الحديث من عباس وشهد التحكيم في صفين وكان من التابعين والصادقي الحديث اشتراك في ثورة ابن الأشعث قتله الحاج بسبب ذلك أو عبد الملك بن مروان بسبب قوله بنفي القدر وذلك سنة ٦٩٩ ميلادية ٨٠ هـ). انظر: (الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤ ص ١٨٧).

(٦٣) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، يعتبر ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهنمي، وقال: إن الإمامة تصلح في غير قريش. أعدم أيام هشام بن عبد الملك، بعد مناظرة فقيه الدولة الأوزاعي (ت ٧٧٣ ميلادية ١٥٧ هـ) له، فقيل أفتى بقتله وذلك السنة ٧٢٣ ميلادية ١٠٥ هـ). انظر: (ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ٢٩٢).

(٦٤) فلاسفة الإسلام الأقدمين ٢ ص ٧٢.

سوس أو سوسن هذا، وأغلب الظن أنه من اختراع خصوم القدرية، ابتعاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب»^(٦٥).

على الرغم من احتمال استخدام هذه الرواية، من قبل مؤرخي الملل والنحل الأصوليين القائلين بنفي القدر، إلا أن تأثر القدرية والمعزلة، فكريًا بثقافات الشعوب والأديان الأخرى، التي تعايشت مع الإسلام، مسألة حاصلة، فإذا كان العديد من قصص ونصوص القرآن كانت في الإنجيل والتوراة فما بالك في المعتزلة، أو أي فرقة أخرى! وبدون هذا التأثير لا توجد ثقافات وأفكار، ولكن أن يذكر ذلك مع الاعتراف بالجديد، الذي أضافه المعتزلة لحركة الفكر الدينية والفلسفية، كمسألة التوحيد، ومنظورهم الخاص لها ومسائل الصفات وخلق القرآن وغيرها المرتبطة أساساً بها، فضلاً عن أفكارهم في الوجود والعدالة الاجتماعية. أما الحكم على المعتزلة بأنهم مستنسخون أو ناقلون للثقافات الأخرى فهذا يعني إلغاء التقدم الفكري والعلقي، الذي تحقق على أيديهم.

إن قاعدتهم الشهيرة في المعرفة التي تقول: «الفكر قبل ورود السمع»^(٦٦) تدل على تمسكهم بالحلول العقلية للمسائل الدينية والاجتماعية. هذا بعد ذاته من المسائل الجديدة التي طرحتها الفكر المعتزلي وربما الجهمي من قبل. عموماً، كانت الفرقه القدرية، والتي يمثلاها عبد الجهني وغيلان الدمشقي، القاعدة التي شيدت عليها أفكار ونظريات المعتزلة في خضم الصراعات الاجتماعية في الخلافة الأموية، الجارية بين الإصلاح الذي مثله عمر بن عبد العزيز، بنظرة سلفية، وبين شدة الاستبداد الذي مثله

(٦٥) مذاهب الإسلاميين ١ ص ١٠٧ و ١١٢ ناقلاً عن: الذهبي في العبر ١ ص ٩٢ و ابن حجر في تهذيب التهذيب ١٠ ص ٢٢٥.

(٦٦) جار الله، المعتزلة، ص ١٠٥ .

عدد من أولاد عبد الملك بن مروان (ت. ٧٠٥ ميلادية هـ٢٦).

حسب مصدر معتزلي، لقد أسنـد عمر بن عبد العزيـز مـهمـة بـيعـ مـمـلكـاتـ آلـ أمـيـةـ،ـ الـتـيـ وـصـفـتـ بـغـيـرـ الشـرـعـيـةـ،ـ إـلـىـ الـقـدـرـيـ غـيـلـانـ الدـمـشـقـيـ،ـ وـالـذـيـ أـعـدـهـ هـشـامـ بـنـ عـبـدـ الـمـلـكـ عـنـ تـوـلـيـهـ الـخـلـافـةـ بـعـدـ أـخـيـهـ يـزـيـدـ بـنـ عـبـدـ الـمـلـكـ (تـ ٧٢٢ مـيـلـادـيـةـ ١٠٥ هـ)،ـ عـلـىـ أـنـ اـبـنـ عـبـدـ الـعـزـيـزـ قـالـ لـغـيـلـانـ:ـ «ـأـعـنـيـ عـلـىـ مـاـ أـنـ فـيـهـ أـعـانـكـ اللـهـ.ـ فـقـالـ لـهـ غـيـلـانـ وـلـنـيـ الـخـرـائـنـ،ـ وـرـدـ الـمـظـالـمـ فـوـلـاهـ،ـ فـكـانـ يـبـيـعـهـماـ وـيـنـادـيـ عـلـيـهـ:ـ هـلـمـ إـلـىـ مـتـاعـ الـخـوـنـةـ،ـ هـلـمـ إـلـىـ مـتـاعـ الـظـلـمـةـ،ـ تـعـالـوـاـ إـلـىـ مـتـاعـ مـنـ خـلـفـ رـسـوـلـ اللـهـ،ـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ،ـ فـيـ أـمـتـهـ،ـ بـغـيـرـ سـيـرـتـهـ وـسـنـتـهـ،ـ حـتـىـ كـانـ فـيـ مـاـ نـادـيـ عـلـيـهـ جـوـارـبـ خـرـ،ـ قـيـمـتـهـ ثـلـاثـوـنـ أـلـفـ دـرـهـمـ،ـ قـدـ اـتـكـلـ بـعـضـهـاـ،ـ فـقـالـ غـيـلـانـ:ـ مـنـ يـعـذـرـنـيـ،ـ مـمـنـ يـزـعـمـ أـنـ هـؤـلـاءـ كـانـوـ أـئـمـةـ هـدـىـ،ـ وـهـذـاـ يـتـأـكـلـ،ـ وـالـنـاسـ يـمـوتـونـ جـوـعـاـ؟ـ!ـ قـالـ:ـ فـمـرـ بـهـ هـشـامـ بـنـ عـبـدـ الـمـلـكـ فـقـالـ:ـ أـرـىـ هـذـاـ يـعـيـبـنـيـ وـيـعـيـبـ آـبـائـيـ،ـ وـالـلـهـ لـوـ ظـفـرـتـ بـهـ لـأـقـطـعـنـ يـدـيـهـ وـرـجـلـيـهـ»ـ^(٦٧)ـ إـلـىـ آـخـرـ الـقـصـةـ حـتـىـ هـرـوبـهـ وـقـتـهـ.

قـتـلـ قـبـلـهـ عـمـرـ الـمـقـصـوصـ الـذـيـ يـقـالـ إـنـهـ دـفـنـ حـيـاـ،ـ مـثـلـمـاـ تـقـدـمـتـ الـرـوـاـيـةـ،ـ بـحـجـةـ أـنـهـ أـفـسـدـ مـعـاـوـيـةـ بـنـ يـزـيـدـ الـخـلـيـفـةـ الـأـمـوـيـ الـثـالـثـ،ـ وـذـلـكـ يـأـقـنـاعـهـ بـالـعـدـوـلـ عـنـ الـمـبـدـأـ الـوـرـاثـيـ بـالـخـلـافـةـ.ـ تـدـلـنـاـ تـلـكـ الـحـوـادـثـ إـلـىـ مـكـمـنـ الـصـرـاعـ الـذـيـ مـنـ خـلـالـهـ تـبـلـوـرـ مـوـقـفـ الـمـعـتـزـلـةـ كـفـرـقـةـ كـلـامـيـةـ «ـحـامـلـةـ عـلـمـ الـكـلـامـ وـالـذـيـ هـوـ الـبـحـثـ فـيـ أـمـرـ الـعـقـيـدـةـ إـلـيـهـ وـمـثـلـ تـوـحـيدـ اللـهـ»ـ^(٦٨)ـ.

(٦٧) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢١.

(٦٨) حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ١ ص ٤٥٧.

تبعد المعتزلة هي الفرقة الأولى التي اخترقت حجاب القدسية بأفكار تقسم بالقوة والمنطق في بحثها للمسائل الدينية؛ تحدثت عن وجود الله وصفاته وعلاقته بالإنسان وطريقة معرفته وغيرها من القضايا، التي تمنع المذاهب الأخرى من الخوض بها. وقد جاءت أفكار المعتزلة هذه تلبية لحاجة ملحة إلى ما أثاره القرآن، كما قلنا، من مسائل فقهية وحياتية، إضافة إلى تأثير ثقافات الشعوب الأخرى، والتي أضافت بدورها للفكر العربي الإسلامي، وكان من المستحيل تجاوزها وخصوصاً من قبل الفكر المعتزلي، كالبحث في مسألة الذرة والعدم والوجود وغير ذلك.

لقد استطاع المعتزلة باتخاذهم سلطة العقل وإمكانياته استيعاب هذه الثقافات، ويرفع علم الكلام^(٦٩) إلى الفلسفة. كانت ذروة تطور الفكر المعتزلي أيام الخليفة عبد الله المأمون، حيث انعكس الانفتاح الفكري على الحياة الثقافية بتزايد الكتب المترجمة عن اليونانية، ككتب أفلاطون وأرسطو، وعن الفارسية والسريانية. إضافة إلى العلاقة الثقافية التي كانت تربط الدولة الإسلامية بالدولة البيزنطية، وما حصل عليه مثقفو ومفكرو بغداد من كتب نفيسة من الإسكندرية بمصر، وجند نيسابور ببلاد فارس، ونصيبين وحران ببلاد الشام. أسفرت تلك الجهود عن إنشاء دار الحكمة، التي كانت من دور العلم المعروفة في العالم.

(٦٩) يقول ابن خلدون إنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الایمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة» (المقدمة ص ٨٢١) وهذا التعريف الأصولي، كان أساساً للآراء المعاصرة، عزا أصحابها وجود الفكر المعتزلي وتطوره إلى الدفاع عن العقيدة. وعن تسمية هذا العلم بالكلام يذكر ابن خلگان نقاًلاً عن السمعاني ما يلي: «لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل، أخلقونه هو ألم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمى هذا النوع من العلم كلاماً، اختص به، وأن كانت العلوم جميعها تنشر بالكلام» (وفيات الأعيان، ٢، ص ٤٠١).

حاولنا عبر المقدمات الاجتماعية السياسية استقصاء تطور الفكر العربي الإسلامي إجمالاً؛ وتأثيره بالصراعات السياسية من عهد الخلفاء الراشدين وحتى العصر العباسي الأول، وقد تكلمنا عن أول هذه المقدمات، والتي تجسدت بظهور الإسلام، الذي أحدث تغيراً جذرياً بالمنطقة، استوعب ماحوله من ثقافات، لكنها ظلت مختنقة بالنشاط السلفي الديني، وكان أول القامعين لتلك الحركة النهضوية الخليفة جعفر المتوكل (قتل ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ)^(٧٠)، حيث أصبح الاعتزال تهمة يُلاحق عليها حاملها، والبداية كانت بنكبة القاضي المعزلي أحمد بن أبي دؤاد^(٧١).

هنا ننقل عن القاضي عبد الجبار رأياً يُعلل به ميل المتوكل عن الاعتزال الذي أخذ به أخوه (الواثق) وأبوه (المختص) وعمه (المأمون) قائلاً: «وحكى عن المتوكل أنه أظهر خلاف ذلك، لما بينه وبين أخيه الواثق من العداوة»^(٧٢). وما يُذكر أن أخاه هارون الواثق (ت ٢٢٢ هـ) قد غضب عليه فتوسط الوزير فأذله الأخير، بتركه قائماً بين يديه، فانتقم منه بعد أن أتته الخلافة شرًّاً انتقام^(٧٣)، بل إنه انتقم من كلٍّ متَّ بصلة بعهد أخيه. لذا لا يستبعد هذا السبب في تحوله ضد الاعتزال، ذلك إذا علمنا أن حياة المتوكل الخاصة والعامة لا تنسجم مع تقاليد وتدين أهل الحديث، إنما كان صاحب طرب وأنس وكأس^(٧٤). وهذا ما لفت نظرنا إلى عدم ربط تحوله بالتدين.

(٧٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٥ ص ٥.

(٧١) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٨ ص ١٦٤.

(٧٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعزلة، ص ٢٢٧.

(٧٣) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ٨ ص ١٣٦.

(٧٤) راجع في مجلد حياته: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٥ ص ٥ وما بعدها.

مقدمات فكرية

ليست المعتزلة الفرقة الكلامية الأولى، التي طرحت مفاهيم القدر وخلق القرآن، بل سبقتها إلى ذلك فرق أخرى مثل الجهمية وجماعة من القدريين، وفرق الخوراج، لكنها كانت «أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نظام مذهبي متكامل»^(٧٥). تتطلب تلك المقدمات الفكرية النظر في تأثير تلك الفرق في ظهور المعتزلة، وأن تصبح في المقدمة عندما يجري الحديث عن علم الكلام، وهو علم الجدل في القضايا الدينية التي تخص الإيمان، وهو في الفكر المسيحي علم اللاهوت لا علم الحياة لهذا وقفت الكنيسة في العصور الوسطى ضد تطور العلوم الطبيعية.

أما علم الكلام الإسلامي فإلى جانب اهتمامه بالقضايا الدينية: اهتم بأمور حياتية كعلاقة الإنسان بالله والسلطة السياسية، مستوعباً أيضاً القضايا التي طرحتها الفلسفة. كان المعتزلة، كما يبدو، «في حاجة ملحة إلى عقيدة تعتمد على فلسفة الطبيعة... إشارة إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية وتطورها في إطار الحضارة الإسلامية في القرن الثاني للهجرة»^(٧٦). وهذا ما وفره علم الكلام، الذي يحدد أحمد أمين (١٩٥٤) أسباب وعوامل وجوده بما يلي^(٧٧):

(٧٥) صبحي، علم الكلام ١ ص ١٠٥.

(٧٦) سرذين، تاريخ التراث العربي، ج ١/٦٠.

(٧٧) ضحي الإسلام ٢ ص ٤-٢.

١- القرآن الكريم بجانب دعوته للتوحيد عرض لأهم الفرق والأديان، التي كانت منتشرة في عهد النبي فرد عليهم ونقض قولهم، فحكي عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبؤات كالفرقة الدهرية ناكرة وجود الله حيث يقول فيهم القرآن: «وَمَا يُهِلُّنَا إِلَّا الدَّهْرُ»^(٧٨).

٢- بعد الفتوحات الإسلامية واستقرار أمر المسلمين أخذوا بالتفاسف بالدين وحصل الاجتهد به.

٣- الكثير ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ومسيحية «زرادشتية»^(٧٩) و«صابئية»^(٨٠) وغيرها.

وإلى جانب تلك الأسباب يمكن إضافة ما يتعلق بظروف الاجتهد في التفسير والتأويل وكثرة الجدل حولهما، فقد كان النبي هو المفسر والمؤول، لا ينطق إلا عن وحي يوحى، فكل حلوله كانت تناول الإجماع ولا تقبل الجدل شأنها شأن النص القرآني، يتقييد بها الناس. لكن بعد وفاته اختلف الأمر تماماً، وعلى المسلمين مواجهة شؤون دنياهم المستجدة بأنفسهم، كما قال

(٧٨) سورة الجاثية، آية: ٢٤.

(٧٩) ديانة الفرس القديمة، سميت بذلك نسبة إلى زرادشت النبي الثاني عند المجروس بعد كيومرث وعندهم أن النور والظلام، أصلان متضادان وهم أصل الموجودات والخلاص هو افتراق النور عن الظلمة، ويسميها مؤرخو الملل والنحل المسلمين بالثوابة، مع أغلب الديانات فيها ثنائية الخير والشر، أو الله والشيطان، وهم يستخدمون النار كمنصر ظاهر في عبادتهم، ولأها عندهم جوهر شريف علوي، ولم يبعدونها بل يبعدون الله. تعرف الجمهورية الإسلامية الإيرانية بوجودهم رسمياً.

(٨٠) ديانة قديمة ما زالت متواجدة بالعراق وإيران، وتسمى بالمندائية، كتابهم المقدس يدعى الكنزا ربا.

لهم في حادثة ما: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»^(٨١). بطبيعة الحال احتاج ذلك إلى جدل بالعقيدة، وتأويل لنصوص القرآن والأحاديث النبوية. ويعزو باحث آخر وجود علم الكلام إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية «ما صدر من طبيعة الإسلام والمسلمين أنفسهم»^(٨٢).

يبعد هذا الرأي التأثير الخارجي، مع أنه واقع حال، فليس بتعاليم القرآن ووصايا النبي واجتهادات منْ أتى بعده نشأ علم الكلام. بل بتأثير الديانات والثقافات الأخرى أيضاً، حيث الاختلاط بثقافة وأفكار الإسلام، فظهر من ذلك فرق ومذاهب إسلامية عبرت عن فلسفة وثقافة لم تكن دينية حسب، وأهم تلك المؤثرات هي الثقافة الفارسية واليونانية. وكما هو معلوم، أن الفرس واليونان كانوا على فلسفة وحضارة لا يستهان بهما. وحول هذا الموضوع يفيد تعليق الباحث آلبير نصري نادر القائل: «وبعدما اتصل الإسلام بديانات وعقائد وفلسفات عديدة ظهرت حينئذ الفرق الكلامية، أي التي بدأت تبحث في كلام الله، أعني القرآن وفي مسائل لم يتطرق إليها السلف مثل الصفات الإلهية والجبر والاختيار. كما وأن هذه الفرق بدأت تستخدم المنطق»^(٨٣).

(٨١) الكتب الستة، صحيح مسلم، باب الفضائل، ص ١٠٩٣، حديث رقم: ٦٢٨. ما أفصح النبي به من إشارة إلى حرية الناس في أمر دنياهם، جاء في منته: «عَنْ شَيْبَةَ وَعَمِّرُو النَّافِدِ كَلَاهُمَا عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ هَشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ وَعَنْ ثَابِتَ عَنْ أَنَسَّ بْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يَقْهُونُ فَقَالَ لَوْمَ تَقْعَلُوا لَصَالِحٍ قَالَ فَخَرَجَ شِيشَا فَرَأَيْهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلُكُمْ قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا». فقام الحديث أعلاه.

(٨٢) النيفر، أهم الفرق الإسلامية ص ٣٤.

(٨٣) نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٤٨.

خلاصة القول، إن علم الكلام الإسلامي ظهر من الاختلاط والاتصال بالثقافات والديانات الأخرى بوجود الأساس له وهو الثقافة الإسلامية؛ المتمثلة أدواتها في القرآن والحديث النبوي وغيرهما، ولا يمكن القول إن الكلام الإسلامي كان منسوخاً من ثقافة يونانية أو فارسية أو مسيحية أو يهودية بالكامل أو مثلاً وصفت «فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تُرجم من كُتب الإغريق»^(٨٤). كذلك من الخطأ القول إنه لم يتأثر بشيء، إلا أن هناك من يعترف بذلك التأثير بل ويطرح مقاومته سبباً لظهور الفرق الكلامية بما فيها المعتزلة. قال أحمد محمود صبحي: «وكان على الإسلام أن يقاوم هذه الحركة وهي في المهد، فتصدى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية أولاً، واستعملوا أسلحتها»^(٨٥).

يعني بذلك التصدي لحركة الترجمة، وما أنت به من مقالات ومشكلات ثقافية، والمعروف أن حركة الترجمة سهلت عملية الاطلاع على الثقافات الأخرى، والكتب المترجمة كان فيها ما يجذب مثقفي الإسلام، واتساع بها الإسلام من ديانة إلى فكر وفلسفة، ولم يبق مقتضراً على العلوم الفقهية، وقد أكد الرسول ذلك بقوله المشهور: «اطلبو العلم ولو بالصين»، ولا يعتقد أن الرسول قصد تعلم الفقه بالصين.

من الأمور الداخلية التي شغلت أهل العلم والثقافة بل وحتى عامة الناس هي مشكلة الخلافة أو الإمامة، وما يتعلّق بها من مشكلة القدر. ففي المشكلة الأولى اختلفت الفرق الإسلامية في ما بينها. قال الخوارج: يكون الخليفة ولو عبداً حبشاً إن توفرت فيه شروط الخلافة المعروفة، وأهل السنة والجماعة تفرضه من قريش، وتشترطه فرق الشيعة فاطمياً، أما

(٨٤) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٥٠.

(٨٥) صبحي، في علم الكلام ١ ص ٢٩٣.

بنو أمية وبنو العباس فأخذوا الخلافة وراثة عائلية تمثلاً بالإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، وقد وضعت أحاديث نبوية لتأكيد شرعية هذه الوراثة.

في زحمة هذه القضايا نشأت فرقتان مهمتان لوجود المعتزلة أولهما الجهمية، وهي الفرقة الجبرية، التي كان الأمويون يتبنون قولها في تأكيد الإجبار قبل أن تظهر فرقة كلامية، وذلك حفظاً لسلطتهم السياسية كما أسلفنا بالبراءة من المظالم، ولكنهم أنكروا عليها القول في خلق القرآن، ونفي الصفات، وهذا القولان أصبحا من أهم المسائل في فلسفة التوحيد المعتزلي. ولعل الجبرية هي أول فرقة إسلامية اتخذت لها مبدأ فلسفياً تحت تأثير نظريات فلسفية قديمة، وموجز رأيها: «أن الإنسان لا يخلق أفعاله، وأن كل ما يعمله هو مصير إليه، فهو كالآلة بيد العامل، وأن الفاعل الحقيقي هو الله»^(٨٦). هذا هو جوهر الفرقة الجهمية التي تحول جزء من أفكارها إلى المعتزلة في مسألة خلق القرآن ونفي الصفات، أما الإجبار الذي يعارض التفكير العقلي عند المعتزلة فلم ينتقل إليها.

أما الفرقة الثانية، التي كانت مصدراً آخر لنشأة المعتزلة فهي القدريّة، وأهم رموزها: معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وبماثل حسين مروة بين الحركة الجبرية والحركة القدريّة في مساهمتهما في تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي والفلسفي، الذي تجسّد في المعتزلة وذلك بقوله: «كان للحركة الجبرية أو الجهمية في تاريخ تطور الفكر العربي أثر ملحوظ لا يقل عن الأثر الذي أحدثه الحركة القدريّة بالرغم مما تتطوي عليه فكرة الجبر من مضمون سلبي»^(٨٧).

(٨٦) زين، تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٦٨.

(٨٧) حسين مروة النزعات المادية ١ ص ٦٢٢.

هذا التماثل، وإن أطلق مروءة السلبية على مضمونه، فإن الجبر الذي يغسل مسؤولية الإنسان عن أفعاله هو بعد ذاته عائقاً أمام التطور العلمي والنظر العقلي، وأن نفي الصفات والقول بخلق القرآن من قبل الجبرية لا تكفي لتكون عاملًا مساعدًا لهذا التطور والاكتفاء بأنهما أصبحا من مبادئ ومقولات المعتزلة، ولكنه من خلال صراع نفاة القدر مع مثبتيه دفع هذا التضاد إلى آفاق جديدة من التطور العقلي.

خلط البعض بين الجهمية والمعتزلة حتى أطلقوا على الأخيرة خطأً بأنها من أتباع جهم بن صفوان، مع أن جزءاً من أفكار جهم تجسدت في الفكر المعتزلي. لكنَّ هذا الفكر لم يستوعب تلك الأفكار جاهزة، بل دخلت في بيئه فكرية جديدة لم تحضر فيها الأفكار الجهمية كما هي. وفي ذلك نورد الرأي التالي: «أن ابن حنبل هو أول منْ أَلْفَ في ما نعلم في الرد على الجهمية، ولعل ذلك يرجع إلى انتشار آراء الجهمية في زمن ابن حنبل، وأصبح لها تأثير قوي في توجيه المعتقدات الإسلامية، مما حدا بابن حنبل أن يكتب رداً عليهم يساعد على إيقاف توسيع نفوذهم على العامة»^(٨٨).

إن هذه الجهمية التي ردَّ عليها الإمام ابن حنبل هي المعتزلة؛ كما هو معروف أن المأمون اعترف بها مذهبًا فكريًا دون سواها، وأخذ يفرض على الفقهاء والعلماء القول بخلق القرآن، وهي إحدى المقالات الرئيسية عند المعتزلة. وأن الإمام أحمد بن حنبل، صاحب المذهب الحنبلية، كان من الذين واجهوا الامتحان بهذه المقالة. ويقال إنه عذب بسبب إصراره على القول بقدم القرآن أيام المعتصم، وإن صح ذلك فإن مثل تلك الممارسات لا تتفق مع دعوة المعتزلة إلى حرية الإنسان ودعوى احترام آرادته^(٨٩).

(٨٨) العلي جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، ص. ٢١.

(٨٩) أتينا على قضية خلق القرآن والامتحان بها مفصلاً في كتابنا: جدل التنزيل، الباب ◀

إضافة إلى الشهرة التي شاعت عن الانفتاح والحرية الفكرية في مجالس المؤمنون مع خصومه حيث يطلب منهم الحوار، وأن هذا الاضطهاد الذي تعرض له المخالفون لعقيدة الاعتزال قد أثر سلبياً على المعتزلة، وكان له ردة فعل كبيرة ضدهم في عهد جعفر المتوكل (ت. ٨٦١ ميلادية ٢٤٧ هـ)، الذي اعتمد مذهب أهل الحديث، ومنع الجدل والمناظرة.

كانت مسألة القدر في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لأن الحكم الأموي استغل الروح الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلاًًا مثيراً^(٩٠). وأن هذه الفرقة خالفت أساساً عقيدة الدولة الجبرية، والتي جعلت الحاكم غير مسؤول أمام الناس عن مظالمه، لأنها قضاء وقدر من فعل الله، وبذلك تتنفي مسؤوليته. عموماً، يتعارض القول بالاختيار مع التسمية الحرفية لهذه الفرقة، ولكن، كما يبدو، أن هناك حجة تاريخية جعل أعداءها يطلقون عليها اسم القدرية نسبة إلى قول توارده الناقلون عن النبي، مثلاً تقدم، أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»^(٩١).

إذا كان النبي قال ذلك فمعنى هذا أن القدر أقدم بكثير من عصر معبد وغيلان، أو كون هذه المسألة لها مساس مباشر بحياة الإنسان، فالانشغال بها مسألة واردة، ولكن بعيد هو تأطير هذه المسألة بنهج

◀ الثاني خلق القرآن، ص ٢٥٢ وما بعدها (دار مدارك، الطبعة الثانية والثالثة).

(٩٠) مروءة، النزعات المادية ١ ص ٦٢٢.

(٩١) البغدادي الفرق بين الفرق، ص ١٢٥. كذلك ورد هذا الحديث في صيغ أخرى منها: «ومجوس هذه الأمة أمتى الذين يقولون لا قدر» . و«أن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله» . روى ذلك أبو داود، وابن حنبل، وابن ماجة وعلى هذه الرواية اعترض المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام بقوله، الذي يذكره صاحب المنية والأمل (ص ٥٦): «والذين رووا أن القدرية مجوس هذه الأمة هم الذين رووا أن ميكائيل كان قدرياً حتى خصمه جبرائيل، وأن موسى كان قدرياً حتى خصمه آدم» .

وأفكار وجدل كفرقة كلامية أيام النبي. أخذت المعتزلة من القدرة القول بالاختيار، وهذا هو جوهر الفكر القدري الذي أدخلته المعتزلة في مبادئها.

هذا، ولا تدلنا تواريُخ الملل والنُّحل الإسلامية عن قول مباشر لفيلان الدمشقي أو معبد الجهمي أشاراً به إلى «خلق القرآن» و«نفي الصفات»؛ مثلاًما اشتهر عنهما «نفي القدر». بينما يورد في «نهج البلاغة» قولًا صريحاً، علي بن أبي طالب يقول فيه: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(٩٢)، يشرحه ابن أبي الحديد (ت. ١٢٥٨ ميلادية ٦٥٦ هـ) النص قائلًا: « فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة»^(٩٣). إذا صاح المنقول عن الإمام علي بن أبي طالب (اغتيل ٦٦٠ ميلادية ٤٠ هـ) فهذا يعني أن نفي الصفات مسألة كانت معروفة قبل الجعد بن درهم، والجهنم بن صفوان بكثير، وليس يشترط بنفأة الإجبار الاعتقاد بها، كذلك يلغى فكرة أن تُعد الفيلانية من فرق المعتزلة.

إن الفكر الجبري والفكر الناِي في القدر، كما أسلفنا، هما مصدران من مصادر وجود المعتزلة وليسوا المعتزلة نفسها، فالمؤرخون يجمعون على «أن

(٩٢) نهج البلاغة من خطبة لعلي بن أبي طالب في خلق السموات والأرض (شرح ابن أبي الحديد ١ ص ٧٥). المعروف عن ابن أبي الحديد أنه من المعتزلة المتأخرین، وعاش في أواخر أيام الدولة العباسية وشهد سقوطها، وهو القائل في اعتزاله مناشداً الوزير مؤيد الدين بن العلقمي (ت ٦٥٦ هـ) انظر: ابن أبي الحديد، الفلك الدائري على المثل السائر، ص ٢٤ من مقدمة المحققين:

أيا رب العباد رفعت صُنْعِي
وطَلَتْ بِمِنْكِبِي وَبِلَلْتِ رِيقِي
وَزَيَّغَ الأَشْعَرِي كَثَفَتْ عَنِي
فَلَمْ أَسْلَكْ ثَنِيَّاتِ الْطَّرِيقِ
ذَوِي الْأَلْبَابِ وَالنَّظَرِ الدَّقِيقِ
وَنَعَمْ فَفَرِيقُهُمْ أَبْدَأْ فَرِيقِي
(٩٣) المصدر نفسه.

أول ظهور للمعتزلة كان البصرة^(٩٤).

إن أول من حمل الاعتزال وقاده هو واصل بن عطاء (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١هـ) عندما اعتزل مجلس شيخه الحسن البصري (ت. ٧٢٨ ميلادية ١١٠هـ) بعد جدل دار بينهما بمسجد البصرة. لكن، هل كانت تلك اللحظة التي اعتزل فيها واصل بن عطاء عن الحسن البصري هي البداية لانطلاق الاعتزال؟ أم إنها لحظة النضج لدى واصل في تبني مثل هذا الفكر؟ يجيبنا على هذا التساؤل الباحث زهدي جار الله بما هو أقدم من تلك اللحظة وأبعد من ذلك المكان، قال: «إن واصلًا حمل الاعتزال من المدينة^(٩٥). يتحدر واصل من المدينة، وهناك آل هاشم يخوضون الصراع ضد الحكم الأموي بسرية بقيادة أولاد «محمد ابن الحنفية»^(٩٦).

قيل أخذ واصل عنهم، بعض أفكاره التي ظهرت في الاعتزال، ولا تذكر كتب التاريخ شيئاً مفيداً عن أفكار أبي هاشم والحسن ابني ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ما عدا موقفهم السياسي وسمات التشيع العامة عندهم، وبسبب التقارب المعروف، في عدد من المواطن، بين المعتزلة والشيعة عرفت أفكار هؤلاء بأنها أفكار معتزلية، وهناك رواية، أنت من أحد شيوخ الاعتزال البغدادي، أشارت إلى الصلة بين واصل بن عطاء ومحمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم.

قال أبو القاسم البلاخي (ت ٩٣١ ميلادية ٢١٩هـ) في كتابه «مقالات

(٩٤) جار الله المعتزلة، ص ٢٥.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) هو أحد أولاد علي بن أبي طالب وقد لقب أمه، التي عُرفت بالحنفية لأنها من سبى بنى حنيفة خلال الحرب على بنى حنيفة باليمامه، وخاض محمد المارك مع أبيه، ويزر اسمه في مقالة الكيسانية على أنه المهدى (توفي ٧٠٠ ميلادية ٨١هـ).

الإسلاميين»: «رباه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم بن محمد في الكتاب (ما يُعرف اليوم بالمدرسة)، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة. وحكي عن بعض السلف أنه قيل له: كيف علم محمد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة، فلزم الحسن البصري»^(٩٧).

فبعد القاهر البغدادي (ت. ١٠٣٨ ميلادية ٤٢٩ هـ) يعتبر تلميذه واصل لأبي هاشم، أو والده، مجرد مزاعم من أصحابه طلباً للكرامات في صلة مع آل محمد. قال: «فزعموا أنه صحب محمد بن علي بن الحنفية وعبد الله بن علي بن أبي طالب (يقصد ابن محمد بن علي) وأخذ عنهما مقالته، ومدحوه بأنه كان أثخن في حرف الراء، فاحتال في إخراج الراء من كلامه... وهذه خرافات أماناتهم في الغرون»^(٩٨).

بطبيعة الحال ينطلق البغدادي من موقف متعصب ومعاد للمعتزلة بل لكل فرق عدا فرقته. لكنَّ مع ذلك، قد لا يبدو كلامه بعيداً كثيراً عن الصحيح، إلا أنه اقتصر هذا التقارب من آل الرَّسُول بأنَّه للفائدة على المعتزلة بينما المذاهب كافة اتخذت منهم شعاراً ودثاراً.

وينقل محمد عمارة ما لا يوثقه بمصدر أو سند، ويحدد السنة التي انتقل بها واصل إلى البصرة بـ ١١٠ هجرية، وتحديد مثل هذا التاريخ تشبيهها معلومة مفروغ من صحتها، إلا أنها من الصعب أن تأخذ على محمل الجد وهي قد رميت من باحث معاصر بلا توثيق^(٩٩)؛ وكون واصل هو المؤسس

(٩٧) البلاخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٤-٦٥.

(٩٨) البغدادي، كتاب الملل والنحل، ص ٨٤.

(٩٩) عمارة تيارات الفكر الإسلامي، ص ٤٥.

تنقل عن المسعودي القول التالي: «مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة سنة (١٢١) هجرية وهو شيخ المعتزلة وقد يمها وأول من ظهر القول بالمنزلة بين المعتزلتين، وبه سميت المعتزلة»^(١٠٠).

مع ذلك لم يكن آل محمد بن حنفية المصدر الوحيد لثقافة واصل بن عطاء، بل إن واصلاً التقى بالبصرة بالقديري معبد الجهني، والتقى أيضاً بالجبرى جهم بن صفوان، بذلك تكون ينابيع الاعتزال عنده وزميله عمرو بن عبيد هي من تأثيرات أبي هاشم بالمدينة، ومعبد الجهني وابن صفوان بالبصرة، ومن هؤلاء تبلورت أفكاره بمذهب جديد عرف بالاعتزال أو المعتزلة، والتي لم تبق مرتبطة بهم بل ظهرت مستقلة. والجدير بالذكر، أن القدرية، التي تأسس عليها جزء من أفكار المعتزلة.

لم تكن محصورة بالشام دار الخلافة الأموية أو بالبصرة بل إن رائدها معبد الجهني أخذ يسافر إلى الأقطار الأخرى لنشر أفكاره، التي كانت محمرة في تلك الأيام. وعلى صعيد آخر، يرى مؤرخون تأثر أفكار الجهمي ببعض الموالى وأهل الذمة كاسبنويه الفارسي أو سوسن المسيحي. وكما أسلفنا أنه لاغرابة بحصول ذلك، فتأثر معبد بآراء من خارج العرب وال المسلمين كان وارداً، فلا أساس منطقياً لمن يحاول قطع الترابط والتأثير المتبادل بين الديانات والشعوب، ويؤمن بوجود ثقافة عربية إسلامية خالصة، هذا من حيث المبدأ ويبقى الخلاف حول المعلومة نفسها، أو وجود شخصية سوسن أو كاسبنويه.

أُعدم معبد الجهني (٦٩٩ ميلادية ٨٠ هـ) على يد الحجاج بن يوسف الثقفي، وقيل قتله عبد الملك بن مروان، وكان قبل ذلك قد حضر التحكيم

(١٠٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٤ ص ١٠٤.

بصفين، ثم اشترك في ثورة ابن الأشعث، وهو غير الصحابي أبي زرعة معبد بن خالد الجهمي (ت. ٦٩١ ميلادية ٧٢ هـ)، بعد أن حمل أفكاره في نفي القدر صاحبه غيلان الدمشقي بدمشق، حتى قتل هو الآخر على يد هشام بن عبد الملك، مثلاً تقدمت الإشارة.

إذا كانت مقالات الجبرية والقدرية هما الخلفية التي تشكل عليها الفكر المعتزلي؛ إلا أن تطوره اعتمد على دراسة الفلسفة اليونانية واستيعابها من خلال الكتب المترجمة في العصر العباسي الأول، فتحت تلك الفلسفة أمام المعتزلة باب التقسيف بقضايا الكون، ونقل هذا الفكر من حدود الكلام إلى الفلسفة؛ وتحقق هذا فعلاً على يد محمد بن الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام ومن أتى من بعدهما، ويحدد الباحث الشّيخ محمد أبو زهرة (ت ١٩٧٤) دوافع دراسة الفلسفة اليونانية بالآتي (١١) :

- ١- إنهم وجدوا فيها ما يرضي فهمهم العقلي وحاجتهم الفكرية.
- ٢- إن الفلسفه عندما هاجموا المبادئ الإسلامية تصدى هؤلاء في الرد عليهم واستخدمو بعض طرقوهم في النظر والجدل، وتعلموا الكثير منها. ويبدو الأمر الأول صحيحاً حيث إن قضايا الفلسفة اليونانية كانت واسعة وعميقة، وهي مطلب المفكرين والمتكلمين على شاكلة المعتزلة. وأن تبني كتب فلاسفة اليونان كان حاجة حصرية لل المستوى العلمي والحضاري، وما تفجرت من أبحاث في ذلك الزمن، حيث انتشار الحركة الفكرية بشكل واسع، والجدل في مسائل العدل والدين عموماً.

(١١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ١٥٥ ص.

لكن، أن يكون غرض استيعاب قضايا هذه الفلسفة لأجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمراً يثير الغرابة إلى حدٍ ما؛ وجعله سبباً للاطلاع، ويفهم منه بأن المسلمين المتمثلين بالمعتزلة وغيرهم لا يسعون إلى علم وفلسفة لولا الدفاع عن العقيدة، وكأنهم جماعة دينية وفقهية وحسب، مثلاً يفهم ذلك مما طرحته الباحث أحمد محمود صبحي. ويمكن أن يكون ذلك مقبولاً لو كان الأمر في حدود العلوم الفقهية، التي تخص الدين لا بالأفاق العلمية الأخرى التي اهتم بها المعتزلة خصوصاً في مرحلة إبراهيم بن سيار النظام التي تُعد متطرفة فلسفياً، حيث كان الاهتمام بفلسفة علم الطبيعة أكثر وضوحاً^(١٠٢).

وفي سبيل معرفة تدرج التطور الفكري للمعتزلة نرى أن الفصل بين أدوار المعتزلة بطريق المراحل التي سعى إليها بعض الباحثين^(١٠٣) يؤدي إلى نكران التداخل ووحدة الفكر المشابكة بين أساتذة وتلاميذ؛ ونرى أن تقسيم درجات هذا التطور إلى معتزلة كلاميين ومعتزلة فلاسفه هو الذي يوضح لنا مسار تطور هذه المدرسة الكلامية أولاً والفلسفية في ما بعد، فعلى يد أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وتلامذتهما كان التحول الكبير في حياة المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، حيث اهتمت في مرحلتها الفلسفية بقضايا الكون من حركة سكون وغيرها من القضايا الكونية. أما ما سبق ذلك من أفكار واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما فكان الاهتمام بأمور الفقه والكلام، وما يخص علاقه الإنسان بالله من مسألة العدل ومسألة القدر... الخ.

(١٠٢) سزكين، تاريخ التراث العربي، ٤، ص ٦٠.

(١٠٣) مثلاً فعل أحمد محمود صبحي في علم الكلام ١ ص ٢٦٠، قسم تاريخ المعتزلة إلى الأدوار التالية: دور النشأة، دور الاتكال، دور الاعتزال المتشبع وبقصد به معتزلة بغداد. ثم دور النهاية حيث ينتهي الاعتزال بالجباريين والقاضي عبد الجبار. بينما ظل الاعتزال يشرق ويفي بمذهب اعتقده خلفاء ووزراء.

يثار سؤال آخر، عند الحديث عن المقدمات الاجتماعية والفكرية لظهور المعتزلة، ألا وهو لماذا كان كبار شيوخ الاعتزال من الموالى كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والهذيل العلاف، وابراهيم النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ وسواهم؟ وقد لا نتوصل إلى إجابة سريعة شافية إذا تعالينا على التراث الفكري والفلسفي الذي خلقته ثقافات الشعوب الأخرى بسبب الرُّقى الحضاري الذي وصلت إليه قبل العرب، فلا بد أن يكون له أثره في تلك الظاهرة اللافتة للنظر.

هذا من جهة ومن جهة أخرى إن التصub للعنصر العربي في ظل الدولة الأموية، والطريقة التي تمت بها الفتوحات وإدارة الأمصار، أدى إلى دخول الموالى في هذا المذهب وسواها، والسعى لنشأتها وتعزيز اهتمامه بشؤون العدل الاجتماعي ك موقف احتجاجي ضد ما كان يمارسه الولاة العرب بالمناطق غير العربية، ففي المبدأ الثاني من مبادئ المعتزلة، وهو مبدأ العدل، كان المطلب هو تطبيق العدالة الاجتماعية، التي أشارت إليها نصوص دينية في ما يتعلق بالمساواة بين عرب وأعاجم.

لقد حاول بعض رموز المعتزلة تقويم بعض الحكماء بإصداء النصع لهم، مستغلين العلاقة الودية التي تربطهم بهم، ومثال ذلك أن عمرو بن عبيد المعتزلي، والذي يعتبر الشريك المؤسس للمعتزلة، كان صديقاً شخصياً للخليفة أبي جعفر المنصور (ت. ٧٧٤ ميلادية ١٥٨ هـ)، وقد رفض أن يتولى منصباً أراده له، وقال له غير مرّة «ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق»^(١٠٤).

يضاف إلى ذلك أن العربي، آنذاك، وهو حديث الخروج من الجزيرة

(١٠٤) عمر، بحوث في التاريخ العباسي ص ٨٤ نقلأً عن الجهيشاري الوزراء، ص ١١٦.

وثقافتها الشفاهية، المعتمدة على الشعر واللغة تجذبه فلسفة أو علوم، بقدر ما تجذبه النصوص، وهذا ما يؤكده اختصاص العربيين الحجازيين الإمامين مالك بن أنس (ت. 785 ميلادية 179 هـ)، وأدريس بن محمد الشافعي (ت. 819 ميلادية 204 هـ) بالحديث متبنيين مدرسة الحديث الحجازية، بينما اختص العراقي غير العربي الإمام أبو حنيفة النعمان (ت. 797 ميلادية 150 هـ) بالرأي وتبني مدرسة الرأي العراقية.

عموماً، نشأت المعتزلة على أساس فكري واضح، متبنية أفكاراً أهل القدر أي نفاته، ومن أفكار ومقالات أهل الجبر، وتطورت على أساس استيعابها للفلسفة اليونانية. والدليل على ذلك أن تطور المعتزلة الفلسفية ارتبط ارتباطاً مباشراً بزيادة حركة الترجمة، وذلك أيام المأمون، الذي كان من شروطه في وقف القتال بينه وبين تيوفيلوس ملك الروم بعد انتصاره عليه العام 830 ميلادية الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء أساسى من غنائم الحرب^(١٠٥).

بعد هذه المقدمات الاجتماعية والفكرية نأتي على توضيح الأمور التالية:

١- ارتبط شيوخ المعتزلة بالحياة الاجتماعية، فأسماء أئمتهم ارتبطت بصناعة أو حرف ما: الغزال، والعلاف، والنظام، والإسكافي، والشحام، والخياط وغيرها. ودلالة ذلك هو ارتباط اندحارتهم الاجتماعية بطبقات المجتمع الدنيا، مع عدم إغفال تعاليمهم الفكري والثقافي على غيرهم. وفي هذا السياق يُذكر أحد أتباعهم المتأخرین من زيدية اليمن أو معتزلتها: «وقيل: إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل

(١٠٥) صبحي، في علم الكلام ١ ص ٢٩٥-٢٩٦.

الأرض مثلاً»^(١٠٦). قال أيضاً حول تعاليهم: «لا يقدر عليه (علم الكلام) غيرهم، ينقدون المذاهب كما تنقد الصيادلة الدنانيون والدرام»^(١٠٧).

مثلاً ظهرت القدرة ممثلاً بمعبد الجهنمي بالبصرة وجدها المعتزلة الأرضية الملائمة؛ فآنذاك كانت ساحة للحركات السياسية الفكرية المناوئة للسلطة، وذلك لعدها عن عاصمة الخلافة دمشق من جهة، ومن جهة أخرى أنها كانت حافلة بالنشاط الأدبي واللغوي، وأن وجود علم الكلام فيها، من قبل ظهور الاعتزاز، أغنى بشكل خاص مدرستها اللغوية المعروفة.

وهذا ما التفت إليه اللغوي مهدي المخزومي (ت ١٩٩٣) بالقول: «وتأثير الكلام في بحوث اللغة لدى البصريين كان له أثر بعيد في انتقال الدراسات اللغوية من عهدها الفطري إلى عهد أصبحت فيه تميل إلى الطابع العلمي الفلسفي، وتجنح فيه إلى تعقيد القواعد وتقنين القوانين»^(١٠٨). لكل ما تقدم لا عجب في أن تصبح أرضاً خصبة لظهور مثل مذهب المعتزلة، وتدون فيها رسائل إخوان الصفا.

٢- تعتبر المعتزلة أول فرقة إسلامية كلامية تُقدم العقل على النص ثم الإيمان، وهي بذلك تكون متقدمة على سكولائية القرون الوسطى، وخصوصاً تيارها الديني الواقعي، الذي يمثله رجال الدين الفلاسفة أمثال توما الأكويني (ت. ١٢٧٤ ميلادية) رغم سبقها الزمني على السكولائية الأوروبية.

(١٠٦) الحميري، الحور العين، ص ٢٦٠.

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ٤٢.

٣- انتشرت أفكار المُعْتَزِلَةِ، بين اتساع وضيق، في مختلف أقاليم الدولة الإسلامية، كخراسان، وترمذ، واليمن، والجزيرة العربية، والكوفة وأرمينية، إضافةً إلى بغداد وموطنها الأول البصرة. ويدرك الحميري (ت. ١١٧٥ ميلادية ٥٧٣ هـ) وابن المرتضى اليمانيان (ت. ١٤٣٦ ميلادية ٨٤٠ هـ)، عن أبي القاسم البلاخي (ت. ٩٣١ ميلادية ٢١٩ هـ)، الدغاة الدين أرسلهم واصل بن عطاء إلى هذه المناطق وهم: عثمان بن خالد الطويل أستاذ أبي الهذيل العلاف إلى أرمينية، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم السعدي إلى اليمن، وعمرو بن عبيد والحسن بن ذكوان إلى الكوفة وغيرهم^(١٠٩).

(١٠٩) ابن المرتضى، طبقات المُعْتَزِلَةِ، ص ٤٢. الحميري، الحور العين، ص ٢٦٢. كذلك انظر: البلاخي، فضل الاعتزال وطبقات المُعْتَزِلَةِ ص ٦٤-٦٧.

طبقات المعتزلة

لا نميل إلى تقسيم المعتزلة إلى فرق ومذاهب، لما بينهم من اختلافات الاجتهادات، فالأصول واحدة، نأخذ بمن قسمهم إلى طبقات لا فرق، وذلك على أساس الزَّمن، غير أن مذهب الاعتزال انشطر إلى قسمين، وفقاً للموقف من مسألة الإمامة، هما الاعتزال البصري والاعتزال البغدادي^(١١٠)، ولكلٌّ شطر طبقاته أو شيوخه ومقالاتهم، وهنا نشير إليهم بالطبقات بما يختلف عند عددٍ من المؤرخين، الذين أشاروا إليهم بالفرق، وأن الاختلاف بين الطبقة والفرقة واضح، ففي الأخيرة تميز جوهري، بينما الأولى مثلما تقدم جاءت على الأساس السبق الزمني، وهنا يأتي الاختلاف بين المؤرخين، فمؤرخو الاعتزال ومن كتب من شيوخهم فيهم مالوا إلى تسميتهم بالطبقات، بينما أصرّ خصومهم على تسميتهم بالفرق، وربما تكون التسمية غير مقصودة بالإساءة إليهم.

مثلاً عرفنا سابقاً أن الفكر المعتزلي نشأ وترعرع بالبصرة، بسبب أن هذه المنطقة التي كان لها نشاط فكري وثقافي، ولها مساهمة في المعارضة السياسية ضد السلطة الأموية، والتي ارتبطت بشكل مباشر في الحركة القدريّة، التي مثلت أحد ينابيع المعتزلة. ثم أمتد الاعتزال من

(١١٠) انظر كتابنا: معتزلة البصرة وبغداد (مدارك، الطبعة الرابعة ٢٠١٢)، فيه أتينا على شطري الاعتزال واحتلافهما وترجم وأفكار أبرز شيوخهما.

مكان التأسيس إلى بغداد العاصمة العباسية التي جذبت إليها طلبة الفكر والفلسفة، وحيث النشاط العلمي الثقافي الذي شجعه خلفاء عباسيون.

بما أن المعتزلة حركة عقلية أعطت العقل الأولوية، فهي أفضل ممثل لهذا التطور الفكري الذي ظهر ببغداد. وكانت مساهمة هذا الفكر واضحة على الرغم من الظروف الصعبة التي كان يواجهها بين الحين والآخر شيخ المعتزلة. ظل أغلب المؤرخين يتقيدون بالفصل بين الفرعين على الأساس الجغرافي وحسب، أما الفروق الكلامية والفلسفية فتجدها متداخلة وغير واضحة بين معتزلة البصرة ومنتزة بغداد، ما عدا أن البعض يعتبر معتزلة بغداد أقرب إلى المذهب الشيعي الزيدي، ومن المعروف أن زيد بن علي كان قد تلمذ على يد واصل بن عطاء، وقد أخذ عنه الاعتزال، وخصوصاً في مجال الثورة ضد الحاكم، وهذا ما كان يحث عليه المعتزلة بشكل خفي في أحابين كثيرة.

لقد اختلف المؤرخون في تواريختهم ورواياتهم حول فرق مذهب الاعتزال من حيث عدد هذه الفرق وتسلاسلها التاريخي، فأبو الحسن الأشعري (ت. ٩٤١ ميلادية ٢٢٤ هـ) يذكر في مقالاته آراء ستة عشر مفكراً من مفكري المعتزلة في قضايا مختلفة دون أن ينسب لهم فرق وأصحاب. كما دأب على ذلك المؤرخون الذين عقبوه واعتمدوا تاريخه، حتى تراه يعد مقالة جهم بن صفوان في فناء الخالدين من مقالات المعتزلة، والتي يقول فيها «المقدورات الله تعالى وملوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار تقنيان، ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخر لاشيء معه كما كان أولاً لا شيء معه»^(١١١).

(١١١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٢٤.

من الغريب بمكان، يعدّ الأشعري أباً الحسين أحمد بن الراوندي (توفي نحو ٨٥٩ ميلادية ٢٤٥ هـ) من رموز الاعتزال، رغم خروجه على هذا المذهب، وألف ضده كتاباً كثيراً ما استخدم من قبل خصوم الاعتزال، ويعرف بـ«فضيحة المعتزلة»، وكان كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي» الذي ألفه عبد الرحيم الخياط ردّاً على ردّ ابن الراوندي على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»^(١١٢). بينما كانت حالة الأشعري مشابهة تماماً لحالة ابن الراوندي فيذكر أنه كان معتزلياً وشيخه هو أبو علي الجبائي، ثم خرج على الاعتزال ليتبادر من آرائه مذهب الأشعرية.

ويعد عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» (باب المعتزلة) بعشرين (فرقة) طبقة، ويعتبر هذا المؤرخ من أشهر مؤرخي الفرق الإسلامية الأصوليين، ويعتبر الواضلية المنسوبة إلى واصل بن عطاء أقدم الفرق المعتزلية، وأخرها هي الفرق البهشمية نسبة إلى أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. ويعدهم ابن حزم الأندلسي (ت. ١٠٦٣ ميلادية ٤٥٥ هـ) في كتابة «الفصل في الملل والأهواء والنحل» بخمس عشرة فرقة، دون أن يعد الواضلية فرقة منهم، حيث يبدأ بفرقة محمد بن الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام، والسبب في ذلك قد يعود إلى مضمون كتاب هذا المؤرخ، الذي جاء ردّاً على ما يعتبره إلحاداً وكفراً بحق الدين من قبل المعتزلة، وخصوصاً المرحلة الفلسفية من فكرهم، والتي بدأت بهاتين الشخصيتين ومن جاء بعدهما. أما واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد فلم يتضمن فكرهم قضائياً.

كذلك يعدّهم أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني (ت. ١٠٧٨)

. (١١٢) الخياط، كتاب الانتصار، ص ١٣٥ و ١٥٤.

ميلادية ٤٧١هـ) في كتابه «التبصير بالدين»، وهو يبدو منسوخاً من كتاب «الفرق بين الفرق»، بعشرين (فرقة) طبقة. الأولى منها الواصلية والثانية العمرية نسبة إلى عمرو بن عبيد الباب. ويعدهم علي بن محمد بن عبد الله الفخري، الذي عاش في القرن التاسع الهجري الخامس الميلادي، في كتابه «تلخيص البيان في معرفة أهل الأديان» بثماني عشرة فرقة. أولها الجبائية وآخرها الأبتية نسبة إلى شخص يدعى بالأبت.

كذلك يذكر أسماء فرق لم يذكرها الآخرون ولم يكن لهم آراء فلسفية أو عقلية بل اكتفى بالأراء الفقهية فقط. أما الإمام فخر الدين الرازي (ت. ١٢٠٩ ميلادية ٦٠٦هـ) في كراسه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» فيقول: إنهم سبع عشرة فرقة. أولها الفيلانية نسبة إلى غيلان الدمشقي، الذي عاش قبل ظهور المعتزلة بفترة من الزمن. لذا لم يعده باقي المؤرخين من طبقات المعتزلة، ويلغى الرازي فترة التأسيس التي بدأ她 بالفرقة الواصلية، كذلك يضيف أسماء لفرق لم تكن مشهورة في تاريخ المعتزلة.

ويعد عباس بن منصور السكري الحنفي (ت. ١٢٤٨ ميلادية ٦٤٦هـ) في كتابه «البرهان في عقائد أهل الأديان» المعتزلة بثماني عشرة (فرقة) طبقة، لكنه لم يعد الواصلية طبقة على الرغم مما ذكره ضمناً أن واصل هو المؤسس. بدأ تاريخه للمعتزلة بالجبائية وانتهى بالعمرية. ويعدهم القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت. ٤١٥ ميلادية ١٠٢٤هـ)، وهو من أرباب الاعتزاز في كتابه «فرق وطبقات المعتزلة»، بعشر طبقات، والغريب أن الأولى منها الخلفاء الراشدون الأربع، جامعاً بين الأساتذة والتلاميذ في طبقة واحدة، كجمعه بين العلاف والنظام. وقد تميز هذا المؤرخ عن غيره من المؤرخين كونه اعتبر الخلفاء الراشدين من فرق المعتزلة، جاهداً

في ذلك دعم المذهب المعتزلي واعتباره هو المذهب الناجي. بينما يبدأ أبو القاسم البلخي، وهو من أرباب الاعتزال أيضاً وتقديم على القاضي عبد الجبار، بواسطه بن عطاء وعمرو بن عبيد الباب، وذلك في كتابه «مقالات إسلاميين» والذي نشر ضمن كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»^(١١٣).

عدهم المؤرخ المعتزلي أحمد بن يحيى المرتضى (ت. ١٤٣٧ ميلادية ٨٤٠ هـ) في كتابه «المُنَيَّةُ وَالْأَمْلُ»، باشتبه عشرة طبقة، وأنه معتزلي زيدي سعى كذلك إلى تثبيت أفضلية مذهب الاعتزال على غيره من المذاهب الإسلامية، وذلك بذكره حديثاً للرسول، وهو صيغة من صيغ حديث افتراق الأمة: «ستفترق أمتي على فرق خيرها وأحسنها المعتزلة»^(١١٤). ولتوظيف هذا الحديث قبل أغلب المذاهب، مع تصحيف في الصياغة، ليس لنا إلا عدّه من الأحاديث الموضعية.

أما في كتابه «طبقات المعتزلة» فقد حذا ابن المرتضى حذو القاضي

(١١٣) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٤.

(١١٤) ورد هذا الحديث بصيغ عديدة، ومن اختلاف فرقه الظهور من خلاله بأنها الفرقة الناجية. وتقول الموضعية، والتي حاولت كل فرقة الظهور بأنها الفرقة الناجية. وتقول إحدى صيغه، التي وردت بسند عبد الله بن عمر وعمرو بن العاص وأبي هريرة: «ليأتين على أمتي ما أتى علىبني إسرائيل حذو الفعل بالفعل، حتى إن كان فيهم من أتى أمه علانية، كان في أمتي من يصنع ذلك، وأن بنى إسرائيل تفرق على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: مَنْ هِيَ يَارَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِيِّ. وورد هذا الحديث بصيغ مختلفة عند البخاري، وابن حنبل وأبو داود، وابن ماجة، والدارمي، والترمذني. وفي باب الإمارة من صحيح مسلم يروي الحديث بالصيغة التالية: «إنه ستكون هنات وهنات فمَنْ أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان». وإن صع هذا الحديث فهو إلغاء واضح للروايات المتعددة لحديث افتراق.

عبد الجبار وعده المعتزلة عشر طبقات، الأولى منها كانت طبقة الخلفاء الراشدين. وكذلك تمثل بالقاضي عبد الجبار المعتزلي القاسم بن محمد الزيد (ت. ١٦٢٠ ميلادية) في محاولة تأكيد العصمة التاريخية لمذهب الاعتزال، حيث اعتبر عبد الله بن عباس ابن عم الرسول أول المعتزلة. عدهم المنصور بالله القاسم بن محمد المعتزلي في كتابه «الأساس في العقائد الأكياس» باشتراك عشرة طبقة.

كما عدّهم أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهري (ت. ١١٥٣ ميلادية ٥٤٨ هـ)، بإحدى عشرة (فرقة) طبقة، ويمكن اعتبار الشهري من المؤرخين المعتدلين، بعض الشيء، قياساً بغيره من مؤرخي التاريخ الملاي والنحلي، على الرغم من أنه على المذهب الأشعري، إلا أنه مثلاً يتضح كان متأثراً بأسلوب إمام الأشعرية علي بن إسماعيل الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين». إضافة إلى التفسيرات التي أغنی بها الكثير من أفكار الفرق التي أرّخ لها.

نعتمد تأريخ «الملل والنحل» للشهري في توضيح بعض الميزات الفكرية، وقد عمدنا إلى حذف عبارة أتباع أو أصحاب من الفرق المنسوبة إلى المفكرين، بسبب أن معظم هذه الفرق ممثلة بشخصية واحدة، وهذا التوزيع كما يبدو ووضعه المؤرخون، ولم يكن على وجه الحقيقة. وهي:

- ١ - **الواصليّة**، مجموعة أفكار أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (ت. ٧٤٨ ميلادية ١٣١ هـ) في أصحاب الكبائر وتقرير نفي القدر بتأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله أكثر مما تقرر الصفات، التي أنكرها المعتزلة.
- ٢ - **الهذلية**، أفكار ونظريات أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (توفي نحو ٨٥١ ميلادية ٢٣٧ هـ)، والتي تعتبر بداية المرحلة

الفلسفية في الفكر المعتزلي، أقرت نفي الصفات فلسفياً، فهي من ذات الله، ولا فصل بين الله وصفاته، كذلك أكدت مسائل فلسفية أخرى في العدم والوجود.

٣- النظامية : نظريات أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (توفي نحو ٨٤٥ ميلادية ٢٢١ هـ)، وتميزت هذه الفرقة بالتفاسير في أمور عديدة منها: القول بالحركة كمبدأ تغير دائم في الأشياء، وبنفي الجزء الذي لا يتجزأ إلى ما لا نهاية أي نفي حدود تجزئة المادة، وأن الله خلق الموجودات دفعة واحدة.

٤- البشرية : وهي نظريات أبي سهل بشر بن المعتمر (ت. ٨٤٠ ميلادية ٢٢٦ هـ)، والتي بها بدأ الاعتزال ببغداد، وأهم ما تتميز به البشرية هو القول بالتوالد، أي من الفعل الواحد تتولد أفعالاً عديدة، ونسبة تولد الأفعال إلى الأجسام.

٥- المعمارية : مجموعة افكار أبي عمرو معمر بن عباد السلمي (٨٣٥ ميلادية ٢٢٠ هـ) في الأعراض، وتحويل الصفات إلى معانٍ، مع التشدد في نفي القدر. ومن آراء معمر الأخرى: أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الروائح والألوان والطعوم، أي الأعراض كافة، فهي من خلق الأجسام، كمثل الحرارة من الشمس، ويعدهم الشهريستاني «من أعظم القدرة مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله»^(١١٥). ويعتبر المستشرق (هانس ديرر) فلسفة معمر السلمي أنها الميتافيزيقية الأولى في الإسلام، التي تشمل على فكر فلسي يذكر بمذهب أرسطوطاليس

(١١٥) الشهريستاني، الملل والنحل، ص ٧٣.

وأفلاطون وأفلاطون^(١١٦). ويرى هذا المستشرق أن «الاختلاف بين النظم ومعمر يشابه الفلسفة اليونانية ما بين هيرقلطيس وبارمنيدس^(١١٧). وذلك لقول النظام بالحركة ونفيها من قبل معمر السلمي.

٦- المردارية : كل ما قاله أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (ت. ٨٤٥ ميلادية هـ)، الذي لقب براهب المعتزلة لزهده في الحياة، ولم يزد شيئاً على قول أستاذه بشر بن العتمر بمسألة التولد. لكنه برع في الدعوة إلى تحقيق مبدأ العدل، وينسب إليه المؤرخون الإفتاء بتحرير مجالسة السلطان، ذلك لأنّه اعتبر مجالسه فاسقاً، ويصفه أحمد أمين بالاشتراكي المنطرف.

٧- الشمامية : أفكار أبي معن ثمامنة بن أشرس التميري (توفي نحو ٨٣٠ ميلادية هـ) في التولد، حيث اعتبر الأفعال المتولدة لا فاعل لها، أي لا يمكن إضافتها إلى فاعل. وكان ثمامنة من كبار المفكرين الذين اعتمدتهم المؤمنون في التناظر بمجالسه الفكرية، وعن طريقه اقتنع المؤمنون في تعليم مذهب الاعتزاز.

٨- الهشامية : كل ما يتعلّق بأفكار أبي زفر هشام بن عمرو القوطى (ت. ٨٤٠ ميلادية هـ)، وأهم ما يميّزها هو التطرف بنفي القدر، وأن الأجسام تدل على أن الله خالقها. إضافة إلى الرأي السياسي الذي يقول: بأنّ الحاكم لا ينتخب في وقت الفتنة بل يجوز انتخابه في حالة الاتفاق والسلم.

٩- الجاحظية : أفكار أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

(١١٦) دبیر، معمر بن عباد السلمي، ص ٥٠٨.

(١١٧) المصدر نفسه، ٦٠١.

(٨٦٨ ميلادية ٢٥٥ هـ)، الكاتب المعروف، انفرد بقوله: إن المعرف كلها ضرورية واستحالة قدم الجواهر، وأن الروائع والألوان تتبدل وتختفي، بينما الجواهر خالدة. والجاحظ من تلاميذ إبراهيم النظام، فكتبه أفضل مصدر حول أستاذه، وقد عرف الجاحظ بالأدب والكتابة أكثر مما عرف بالكلام والفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، حاولت بحوث عديدة جمع شروحاته وتعليقاته من كتاب الحيوان وغيره، على أنها نظريات خاصة بالجاحظية، وتقرأ في أحد هذه البحوث ما يلي: «ولكنه افترق عن سائر المعتزلة بآراء خاصة انفرد بها، فعد على أساسها صاحب فرقة مميزة عن فرق الاعتزال دعيت بالجاحظية»^(١١٨).

١٠ - الخياطية، ما اختص به أبو الحسين بن أبي عمره عبد الرحيم الخياط (٩١٢ ميلادية ٣٠٠ هـ) من أفكار، وأهمها القول في إثبات المعدوم، وتأكيد شيئته، وأن الجوهر جوهر في القدم، وقد سمي المعدوم بالمبثوت.

١١ - الجبائية والبهشمية، أفكار أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٩١٦ ميلادية ٣٠٤ هـ)، وابنه أبي هشام عبد السلام الجبائي (٩٢٣ ميلادية ٣٢٢ هـ)، أثبتا إرادات حالية، أي أحوال، لا في مكان. وأثبتا عقلاً أطلاقاً عليه تسمية الجوهر لا مكان له أيضاً وقالوا بالنفس الكلية والعقول المفارقة للأجسام. وللجبائي الأب أفكار متقدمة في حركة الأجسام.

إن هذا العرض لآراء مختلف المؤرخين والرواد، في شأن الملل والنحل، من خصوم ومعتدلين يفيد في أمرين:

.١٧) ملجم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص

أولاً: التأكيد التاريخي لوجود المعتزلة كمذهب فكري يتضمن في داخله فرق مختلفة الآراء في الفروع ومتفرقة في الأصول والمبادئ، كما يقول القاضي عبد الجبار: «اتفاق المعتزلة في نفي الصفات، كلام الله مخلوق، أفعال الناس مخلوقة منهم، حالة الفاسق في منزلة بين منزلتين»^(١١٩).

ثانياً: متابعة الموقف الفكري وأثره في الرواية التاريخية، فمنهم من اعتبر آراء المعتزلة فضائح منافية للدين والأخلاق، ومنهم من اعتبرها فضائل تمثل حقيقة في الدين، حيث خضعت الحقيقة إلى التشويه بالذم أو المدح مما يؤكد الحاجة إلى التدقيق، والبحث بعيداً عن الموقف السياسي أو الفكري.

من الجدير ذكره، بالإضافة إلى التاريخ المتخصص بالملل والنحل، والذي ذكرنا أغلب مؤرخيه، فإن التاريخ العام كان قد حوى أيضاً أخبار الملل والنحل، ومنها مذهب الاعتزال، بما يرتبط والحدث السياسي، مثلاً ورد ذلك في «تاريخ الأمم والملوک» لمحمد بن جرير الطبرى(ت. ٩٢٢ ميلادية ٩٣٠ هـ)، وأبو الحسن المسعودي (ت. ٩٥٨ ميلادية ٩٤٦ هـ)، وعز الدين بن الأثير (ت. ١٢٢١ ميلادية ١٦٣٠ هـ) وغيرهم. كذلك ضمت كتب التراجم والطبقات، وتاريخ المدن والبلدان، أخباراً كثيرة ترتبط بالشخصية المترجم لها من أهل الاعتزال.

(١١٩) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات للمعتزلة، ص ١٣٣.

الفصل الثاني

أصول الاعتزاز

أصل التوحيد

جوهر التوحيد

مسألة خلق القرآن

أصل العدل

جوهر العدل

أصل التوحيد

ما قبل المعتزلة

تُعدّ المبادئ، التي طرحتها المعتزلة، أصولاً لا فروع، لأنها مسألة عقائدية لا فقهية، ويميز الشهريستاني بين الأصول والفروع بالقول: «الأصول معرفة الله بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الأنبياء ببرهانهم، وهي كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصلين، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فرعياً، والأصول هي موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه»^(١). بعد هذا التعريف المختصر للأصول والفروع نأتي على أهم أصولين أو مبدئين عند المعتزلة وهما: أصل التوحيد وأصل العدل.

التوحيد هو الأصل الأول من أصول مذهب الاعتزاز، وعند المسلمين كافة، علمًا بأن هذا المذهب لم يبتكر القول بالتوحيد، ولا الديانة الإسلامية كان لها ذلك، فالمسألة أقدم من هذا بكثير. بل يعود ذلك إلى ما قبل اليهودية وال المسيحية، فدعوة النبي إبراهيم إلى قومه في ترك عبادة الأصنام وردت في القرآن بنقاش دار بين إبراهيم وأبيه آزر. وأشارت قصص أخرى كثيرة في القرآن إلى دعوات الأنبياء وصراعهم من أجل تثبيت التوحيد لله وحده. ربما كان من أوائل الموحدين الفرعون أخناتون، الذي جمع العبادة لإله

(١) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٤٨.

الشمس (أتون) دون غيره من الكواكب، وأنهى دور الآلهة الآخرين^(٢). كان ذلك حوالي ١٣٧٥ قبل الميلاد، ومن المؤكد كانت هناك ضرورات اجتماعية وراء هذه الدعوة. وقبل ذلك كانت الإلهة السومرية (إنانا) تُقدس في أنحاء العالم بأسماء أخرى.

وما قالت به الديانة المسيحية هو تجسيد الله في فكرة «الأقانيم الثلاثة»: الأب والابن وروح القدس وكلها مشتركة في الصفات الإلهية، فالطقس الكنائي يقول: «الآب والابن وروح القدس الإله الواحد أمين».

كذلك تقول هذه الديانة بأن المسيح ابن الله، أي أحد صفاتة لا ولده على الطبيعة، وللسيد المسيح صفات ناسوتية وأخرى إلهية. ولو دققنا الفكرة الدينية في خلق الإنسان، لدى الأديان كافة، نجده يتتألف من نصفين: نصف إلهي وهو الروح، وهو الذي يصعد إلى أصله الإلهي بعد الموت، ويبقى خالداً لا يموت شأنه شأن الله، ونصف مادي أرضي يسمى ناسوتاً، يفسد ويعود إلى أصله الأرضي، ومذاهب المسلمين تقول: إنه يعود ليحشر يوم القيمة ويُحاسب على ما فعل في الدنيا، وخالفوا في الأعراض هل تقوم مع الجسم كما كانت أم لا.

من هذا الباب لا يجب أن يؤخذ التوحيد المسيحي على أنه شرك بالله بقدر ما هو تعبير عما ذهبت إليه الفكرة الدينية بأن نصف الإنسان الروحي هو جزء من الله. كذلك لو محسناً ظاهرة عذرية السيد مريم بنت بواكيم (القرآن جعله عمران^(٣)، وأنها حبت من روح الله فلا يذهب البال إلا إلى

(٢) مهدي، البحث عن منقد، ص ١٩.

(٣) طرح نقيب الطالبيين الشريف المرتضى (ت. ١٠٤٤ ميلادية ٤٣٦ هـ)، بعد ما طرحة مفسرين عدّة، وكان عيناً من أعيان زمانه وتلميذ الشيخ المفید وأخا الشريف الرضي جامع «نهج البلاغة»، في أماليه حواراً هادئاً حول الآية الكريمة: «يا أخت هارون ما

كان أبوك امرأ سوءٍ وما كانت أملك بغيًا» (مريم ٢٨). قال المرتضى: «بَنْ هارون الذي نسبت له مريم عليها السلام إلى أنها أخته، ومعلوم أنها لم تكن أختاً لهارون أخي موسى عليهما السلام». فالمترضى يدرى أن بين عصر والدة عيسى وعصر موسى وهارون أكثر من ستة قرون، لا سيما وأن مريم كانت أخت موسى الكبرى، التي راقبت صفطه على ساحل البحر، واقتربت على زوجة فرعون أن تأثيرهم بمرضعة فأتت بأمها.

قال المرتضى: «أما هارون الذي نسبت إليه مريم عليهما السلام فقد قيل فيه أقوال منها: إن هارون المذكور في الآية كان رجلاً فاسقاً مشهوراً بالعهر والشر وفساد الطريقة، فلما أنكروا ما جاءت به من الولد (المسيح) وظنوا بها ما هي مبرأة منه نسبوها إلى هذا الرجل (هارون) تشبههاً وتمثيلاً، وكان تقدير الكلام يا شبيهة هارون في فسقه». ومنها: «أن هارون هذا كان أخاها لأبيها، وقيل كان أخاها لأبيها وأمها، وكان رجلاً معروفاً بالصلاح .. وقيل إنه لم يكن أخاها على الحقيقة. بل كان رجلاً صالحًا من قومها، وأنه لما مات شيع جنازته أربعون ألف رجل كلهم يسمون هارون من بني إسرائيل، فلما أنكروا ما ظهر من أمرها (الحبل باليسوع) قالوا لها يا أخت هارون المعروفة بالصلاح والسداد والعرفة فكيف أتيت بما لا يشبه نسبك ولا يعرف مثلك.».

وقال المرتضى: إن نصارى نجران قالوا للمغيرة بن شعبة، يوم بعثه الرسول إليهم: «أليس نبيكم يزعم أن هارون أخو موسى، وقد علم الله تعالى ما كان بين موسى وعيسى من النسبتين، بمعنى كيف تكون أخت هارون والدة عيسى؟ وأخيراً يتوصل المرتضى إلى حل الإشكال بالتأويل، بترحيل القضية إلى معانى المجاز، فيقول عن مفسرين: «يا أخت هارون يا من هي من نسل هارون كما قال تعالى: ﴿وَإِلَى عَادَ أَخَاهُمْ هُوَدًا﴾ (هود ٥٠) ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالَهًا﴾ (هود ٧٣)».

لكن الجدل قد يستمر عند من أشكل في هذه القضية، فمريم بنت يواكيم، تذكر في الآية: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها» (التحريم ١٢)، وعمران هو والد هارون وموسى، وبوضوح أكثر جاء في الآية: «إِذْ قَالَتْ امْرَأٌتْ (هَكَذَا وَرَدَتْ) عمران رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقْبِلْ مِنِّي إِنِّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، فَلَمَّا وَضَعْتُهَا أَنْتَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأَنْثَى وَإِنِّي سَمِيَّتُهَا مَرِيم» (آل عمران ٥٢-٥٣).

ما نريد الوصول إليه أن التأويل أصبح صنواً للتفصير، وهو الوحيد الذي يكفل تخفيف التفاوت بين النص والزمن والحقيقة، وبين النص ومطالب الإنسان الجديدة. أما ◀

بنوة الله له، لكن ليس على سبيل الولادة أو الطبيعة، وهذا ما يعلله أبو الريحان البيروني تعليلاً منصفاً، ومختلفاً عن بقية المفسرين والمؤرخين. قال: «إن الأب عندهم غاية التعليم، كما أن الابن غاية الاختصاص والتكرير، وليسوا يذهبون فيه إلى معنى الإيالاد الحيواني»^(٤).

بينما يرى الإسلام بأن المسيح بشر خالص ولد بمعجزة من الله حسب ما يعرض القرآن ذلك في قصة مريم أم المسيح، ويلغي الأبوية الإلهية بما في سورة «الأخلاص» ٤-١: «فَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»، والتي يروى في أسباب نزولها بأن «اليهود سألوا رسول الله فقالوا: انسن لنا ربك فلبيث ثلاثة لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله أحد»^(٥). كذلك رد الإسلام على المفهوم المسيحي واليهودي للتوحيد، الذي قد لا يعكس حقيقة ما ذهبت إليه الدياناتان، بقول القرآن في سورة «المائدة» (٨): «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ».

ذلك قوله في سورة «التوبه» (٣٠): «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ»، والقرآن في أغلب حديثه عن عيسى يأتي بعبارة (عيسى ابن مريم) لإبعاد الجانب الإلهي الذي يعتقده المسيحيون فيه، وفي المقارنة مع التوحيد المسيحي يكون الإسلام قد حقق منحى آخر عند طرحه لهذه المسألة.

كان التوحيد الإسلامي، عند أول إعلانه، أمام تحقيق مهمة مزدوجة،

الذين يرفضون ذلك فعليهم أن يجدوا تفسيراً آخر مقنعاً يكون فيه بواكيم عمران، وتكون مريم أخت هارون مع ما بينهما من زمن يقدر بست مئة عام، أو يقرون بما ورد بلا نقاش.

(٤) البيروني، القانون المسعودي ١ص ٢٥٠.

(٥) الكليني، الكافي ١ص ٩١.

اجتماعية سياسية ودينية، لا يمكن الفصل بينهما، فتعدد الآلهة مرتبط بتنوع الكيانات القبلية، مع أن المهمة الدينية هي توحيد مجتمع الجزيرة في ديانة واحدة وعبادة إله واحد، وبذلك جاءت الدعوة الإسلامية نقضاً لعبادة الأصنام^(٦)، والأوثان^(٧)، والتي كانت تقدسها القبائل العربية، وجعلها واسطة شفاعة، وهي الديانة المسيطرة بالجزيرة، والتعايش من دون ضيق مع الديانة اليهودية والمسيحية المتمثلة بقبائل عربية أخرى. وباعتراف القرآن إن التعامل العربي مع تلك الأصنام والأوثان لا يعني نفي وجود الله، بل كانوا يعرفون ويعبدون الله، لكن بطريقة أخرى. قال في سورة «الرُّم» (٢) : «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا بِيُقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَ».

عموماً، تمثلت دعوة الإسلام الاجتماعية السياسية في توحيد أطراف الجزيرة العربية المترامية ومركزتها في نظام موحد، أي القضاء على التشتت القبلي بالجزيرة وقيام نظام توحيد بدلأً منه، ويرى حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧) أن «عقيدة التوحيد الإسلامية هي المظهر الإيماني المرتكز للعلاقة بين الإسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين»^(٨). بهذا كان التوحيد الإسلامي يجمع بين التوحيد الإيماني، والذي هو التوحيد الآيديولوجي بشكله الديني، وبين التوحيد الاجتماعي أي ظهور نظام اجتماعي سياسي جديد، وهو ما عرف بعد ذلك بالدولة العربية الإسلامية.

بالفعل كانت نتيجة الدعوة الإسلامية إعلان إله الواحد بدلأً

(٦) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة معينة.

(٧) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة غير معينة.

(٨) مروة، النزعات المادية ١ ص ٢٤٢.

من الآلهة المتعددة والمتمثلة بالأوثان والأصنام. هذا ما خصّ الجزيرة وكياناتها القبلية والحضارية إلا الخروج إلى ما وراء الجزيرة، بعد التمكّن، بدأ برسائل النبي محمد إلى الملوك والأباطرة، ثم البدء بالغزو الخارجي. ويفهم من النص القرآني في سورة «سبأ» (٢٨) : «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِةً لِلنَّاسِ بِشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، أنه دعوة إلى أبعد من العرب، لكن البشرة والإذنار يعنيان الدين لا الدولة.

التوحيد المعتزلي

ما تقدم من أمر التوحيد يقطع أن التوحيد ليس شأنًا معتزلياً، بل ليس شأنًا إسلامياً أيضاً. كذلك أن فكرة التوحيد لدى المعتزلة لا تقدمهم بأنهم ديانة أخرى، بل تيار فكري داخل ديانة وفكرة، حيث لم يكن الإسلام دينًا فقط، بل كان فكراً وفلسفه، وإن كل الفرق الإسلامية كانت موحدة وتومن بالله واحد ورسول، وتدافع عن هذه العقيدة بما تعتقد صحيحاً من وجهة نظرها. فالتوحيد المعتزلي إضافة إلى كونه مبدأ دينياً أصبح مبدأً فلسفياً واضحأً. «المنتزلة تفردوا بتفسير خاص له (التوحيد) وهم بهذا التفسير الخاص يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة»^(٩).

لم يخطأ أغلب الباحثين المعاصرين في بحثهم لمسألة التوحيد عند المعتزلة مقالة أبي الحسن الأشعري والتي جاء فيها : «اجتمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض (صفة) ولا بذى لون ولا رائحة ولا مجسسة (حاسة) ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا بيوسية ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا

(٩) المصدر نفسه أص ٦٤٩.

يتجزأ وليس بذى أجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات»^(١٠).

فالتوحيد المعتزلي ينطلق من عدم التشبيه بالله، بقولهم : «الله واحد وعدم تشبيهه بشيء»: ورد في القرآن في سورة «الشورى» (١١): «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». وكونه سمياً بصيراً لكن ليس هو بجسم، كحقيقة الأجسام التي تسمع وتبصر. وبمفهوم المعتزلة هذا عن التوحيد تدخل مسألة كلامية فلسفية مهمة ألا وهي مسألة الصفات، التي سبق إليها الجبريان الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، وأقدم من هذا بكثير، فقد ورد ما يفيد بها في «نهج البلاغة» مثلاً أسلفنا، ناهيك مما تقدم من النص القرآني.

قد يصح القول: إن فكرة المعتزلة الخاصة بنفي الصفات بررتها الآراء المتعددة التي ذهبت إلى التجسيم والتشبيه؛ عندما اعتبرت الله على هيئة جسم، وعلى سبيل المثال لا الحصر يُنقل عن المتكلم هشام بن الحكم (ت. ٨٠٥ ميلادية ١٩٠ هـ)^(١١) أنه كان يرى الله جسماً ممدوداً، عريضاً، عميقاً، طويلاً، وعرضه مثل عمقه، نوره ساطع، له قدر من الأقدار في طوله وعرضه وعمقه^(١٢). بطبيعة الحال، عندما نذكر ذلك عن المتكلم الشيعي هشام بن الحكم علينا عدم إغفال ما ترده تواريخ الملل والنحل الأشعرية، أو القائلة بمقالة الفرقة الناجية. لكن، سواء أن ذلك ورد من بنات أفكار ابن الحكم أو غيره فإنه كان موجوداً ويُجادل فيه.

لقد اعتمد المجممون آيات قرآنية وفسروها تفسيراً حرفياً، مثلاً جاء

(١٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢١٦.

(١١) أبو محمد هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة القدماء الذين عاصروا الإمام جعفر الصادق وأخذوا منه، ويدرك له الشيخ آقا بزرگ الطهراني في معجمه الذريعة إلى تصانيف الشيعة (١ ص ٢١٠) كتاباً بعنوان (كتاب الأخبار).

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين (طبعة أخرى)، ص ٢٢-٢١.

في سورة «الفتح» (١٠) : **﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾**. وبالتفسیر المباشر يظهر أنَّ اللَّهَ يَدُّا كِبَّاقيَ الأَجْسَامِ، وكذلِكَ قُولُهُ في سورة «الرَّحْمَن» (٢٧) : **﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاَكْرَامِ﴾**، فُسِّرَتْ بِأَنَّ اللَّهَ وَجْهًا يَتَصَفُّ بِالْبَقَاءِ لَا بِالْفَنَاءِ، وَقَدْ اتَّخَذَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِرْقَةً إِسْلَامِيَّةً تَدْعُى الْبَيَانِيَّةَ فِي دُعَوَاهَا بِأَنَّ اللَّهَ سَيَهْلِكُ مَا عَدَا وَجْهِهِ هُوَ الْبَاقِي. وَبِالطَّرِيقَةِ نَفْسُهَا أَوَّلُ الْمُعْتَزَلَةِ هَذِهِ الْآيَاتُ لَنْفِيَتِ الْجَسَمِيَّةَ عَنِ اللَّهِ، وَذَلِكَ بِاسْتِخْدَامِ الْأَدَلَّةِ الْعُقْلَيَّةِ، وَالَّتِي هِيَ التَّأْوِيلُ بِعِينِهِ. ثُمَّ اسْتِخْدَامُ الْأَدَلَّةِ النَّقْلِيَّةِ، وَهِيَ مَا فِي النَّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ بِشَكِّ صَرِيحٍ.

ويوردُ أَحْمَدُ أَمِينٍ فِي «ضَحْنِ الْإِسْلَامِ» هَذِهِ الْأَدَلَّةَ بِمَا يَلِي :

- ١- مَا أَثَارُوهُ مِنْ مَسْأَلَةَ رَؤْيَا اللَّهِ بِالْأَبْصَارِ، فَقَدْ رَأَوْا أَنَّهُ إِذَا انْتَفَتِ الْجَسَمِيَّةُ انْتَفَتِ الْجَهَةُ، وَإِذَا انْتَفَتِ الْجَهَةُ انْتَفَتِ رَؤْيَا النَّاسِ لَهُ، وَلَا بُدُّ لِرَؤْيَا مِنْ شُرُوطٍ كَشْرُوطِ الضَّوْءِ، وَأَنْ يَكُونُ الْجَسَمُ ذَا لَوْنٍ وَذَلِكَ كَلِهُ مُسْتَحِيلٌ فِي جَانِبِ اللَّهِ.
- ٢- مَا يَخْصُ قَوْلَ الْقُرْآنِ، فَحِجَّةُ الْمُعْتَزَلَةِ أَنَّ الْقُرْآنَ يَقُولُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» فِيمَا يَتَقَوَّلُ مَعَ رَأْيِهِمُ الْعُقْلَيِّيِّ مِنَ الْأَدَلَّةِ النَّقْلِيَّةِ أَخْذُوهُ حِجَّةً، وَمَا يَخْتَلِفُ أُولَوْهُمْ أَيْ فَسْرُوهُ تَقْسِيرًا لَا يَتَعَارَضُ مَعَ دَلِيلِهِمُ الْعُقْلَيِّيِّ (١٢).

(١٢) أَمِينٌ، ضَحْنِ الْإِسْلَامِ ٣ ص ٢٧.

جوهر التوحيد

كان جوهر التوحيد المعتزلي مبنياً على تزبيه الله من الصفات، وهذا الرأي يجمع عليه مفكروهم كافة، وهذا الإجماع، الذي أكده الأشعري، وأشار إليه المسعودي أيضاً بقوله: «وهو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، وإن كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين من أن الله عز وجل لا كالأشياء، وأنه ليس بحجم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر»^(١٤). ومن هذا الرأي ظهروا بأمور فلسفية مهمة أخرى حول الكون وجوده، والتي ستفصلها لاحقاً. وبفلاسفتهم للتوحيد يكون المعتزلة قد تميزوا عن الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى. وبهذا الصدد يقول الباحث أحمد أمين : «فاسفوا الوحدانية»^(١٥).

ومعنى الوحدانية عندهم أن ذات الله بسيطة غير مركبة، لأن المركب يتتألف من أجزاء، وبالتالي القول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى تجزئتها أو تبضيعها، وهذا ما لا يناسب وحدانية الله. لذا ذهب المعتزلة إلى أن ذات الله وصفاته شيء واحد.

ارتباطاً بهذا الموضوع نجد هناك فكرة تعلل نفي المعتزلة للصفات يوردها الباحث آلبير نصري نادر بقوله: «نجد المعتزلة على حذر كبير

(١٤) المسعودي، مروج الذهب ٣ ص ٢٤٠.

(١٥) أمين، ضحى الإسلام ٣ ص ٢٩.

في التحدث عن صفات الله خوفاً من أن يؤدي في هذا الموضوع إلى شرك يقضي على كل توحيد، لذلك نفيت الصفات عن الله»^(١٦).

وبما أن الدافع الظاهري، الذي دفع المعتزلة إلى هذه الفكرة أو الفلسفة، هو الدفاع عن الدين لأن التوحيد ركناً من أركانه، فإن مسألة الحذر التي قال بها الباحث جديرة بالإشارة. لكن، ألا نجد في المنطق القرآني الظاهر، وخصوصاً حول التوحيد، كقوله «ليس كمثله شيء»^(١٧) وما ورد في سورة «الإخلاص» تبريراً لنفي الصفات، مع تأثر المعتزلة بالفرق والفلسفات الأخرى، لكنهم استخدمو طريقتهم الخاصة في التزية، بعد أن وصل الأمر ببعض المجسمة والمشبهة إلى تخيل الله على هيئة إنسان، أو هو معبود إنساني، وفي هذه الآراء ما يؤدي إلى العودة للآلهة المنحوة على هيئة إنسان أو حيوان، كما كان عند الوثنية قبل الإسلام.

غير أن الواقع قد لا يقبل فكرة المعتزلة عن الله، ليس شيء، مثل سهولة قبول التجسيم، فتحن أمام ذات عليا تخيلها بما حولنا من هيمنة وسيطرة ومكان وأشكال. وعلى الرغم من خطورة المسألة فإن المعتزلة استخدمو حرية الرأي وسلطة الدليل العقلي في مناقشاتها. عندما نقول حرية الرأي يجب أن لا نقفز إلى مفاهيم عصرنا الحالي، ونذهب بعيداً ونلبس المعتزلة ثياباً ليبرالية العصر، بقدر ما أنهم بمجرد تقديم العقل على النص نراهم فرقة واحدة. لقد «أول المعتزلة الآيات القرانية الدالة على تشخيص أو تجسيم تأويلاً عقلياً ينفي دلالاتها المادية»^(١٨).

حتى أصبح هذا التأويل تقليداً لدى المعتزلة. وليس الأمر مقتضاً على

(١٦) نادر، فلسفة المعتزلة ١ ص ٣٧.

(١٧) سورة الشورى، الآية ١١.

(١٨) مروة، النزاعات المادية ١ ص ٦٥٣.

مسألة التوحيد وحسب، بل استخدم فقهاء الاعتزاز والاجتهد العقلي في تفسير النصوص وجعلوا ما يتلاءم مع العقل والمنطق هو الصحيح. وما ساعدتهم على طرح مثل هذه المسألة وغيرها بشكل فلسطي هو الاطلاع على الفلسفات الأخرى، واستيعاب أدواتها في الجدل.

نجد عند متابعة نظريات المعتزلة أن التفكير بنفي الصفات بدأ متدرجاً لديهم؛ من الشكل بسيط، كما هو عند واصل بن عطاء، إلى بناء فكري معقد، كما هو عند أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، وعمير السلمي، والجبائيين وغيرهم، وأشارت نظرياتهم أو أفكارهم في ذلك إلى نفي «جميع الصفات الأزلية»^(١٩).

سنتابع تطورات مسألة نفي الصفات، وهي جوهر التوحيد المعتزلي، بمقالتها البسيطة لدى المؤسس واصل بن عطاء. لقد نفي واصل أن تكون هناك صفات ثابتة لله كالعلم والقدرة والإرادة والحياة. يشرح الشهريستاني هذه المسألة بالقول: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة، وكان واصل بن عطاء يقول فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قد咪ين أزليين. قال: ومنْ أثبتَ مَعْنَى وَصْفَةَ قديمة فقد أثبتَ إلهين»^(٢٠).

مثلاً تقدم أن مسألة نفي الصفات كانت موجودة من قبل، وأن واصل وضع إثباتها بموضع الشرك بالله، مع أن أفكاره لم تحقق العمق الفكري والفلسفي، إنما فهم التوحيد بجوهره العام، وهو عدم وجود إلهين. فالقول إن الله عالم معنى ذلك، حسب التصور المعتزلي، وجود قد咪ين أي الله

(١٩) بدوي، مذاهب الإسلاميين ١ ص ٢٤٣.

(٢٠) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٤٦.

والعلم. وعلى العموم، كان تفكير ابن عطاء هو الحذر من تأليه الصفة، وبالتالي إشراكها مع الله في القدم.

بهذا المعنى البسيط نفي الصفات. وإذا يعلق الشهريستاني على تطور مسألة نفي الصفات بعد ابن عطاء بالقول: «وإنما شرعت أصحابه بعد مطالعة كتب الفلسفة»^(٢١) أراد أيضاً جعل المعتزلة مجرد تابعين وقارئين للفلاسفة، وليس سوى فلاسفة اليونان. وبغض النظر عن مقصد الشهريستاني أن كلمته الآنفة تعني الاعتراف ببداية التفلسف بالمسألة ونضوجها الفكري عند المعتزلة بعد واصل. فأحد أصحاب الأخير الكبار، وهو محمد بن الهذيل العلاف، قرر: إن الله ذاتاً واحدة لا كثرة فيها: عالم بعلم وعلمه ذاته، وقدرته ذاته، وهي بحياة وحياته ذاته.

أي لا انفصال ولا تمايز بين ذات الله وصفاته، وما دلالة هذه الوحدة إلا توحيد الله، بما لا يتصف به خلقه، والذات الإلهية لا تكون بدون صفاتها، وهذه الصفات مدغومة فيها بقوه، فهو عالم ليس بعلم، وهي ليس بحياة، وبصیر ليس ببصر، وسمیع ليس بسمع. بهذه الفكرة استطاع العلاف إلغاء الثنائية التي يمكن أن تقوم بين الله وصفاته. ويفسر لنا هذا المفكر نظريته في التوحيد بما ينقله الأشعري عنه: «هو الله عالم بعلم هو هو، وقدر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو»^(٢٢).

هنا يلغى العلاف اكتساب الله للصفات المعروفة في الأجسام، وبذلك يجعله لا شيء كائناً. فعندما نقول فلان عالم أي اكتسب علمًا من خارجه،

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٢٥.

وكذلك اكتسب القوة والحياة، وهنا لا بد من الثنائية بين الصفة والموصوف. قد يفسر الأمر بأن هناك خالقاً للصفة من دون الله. وهذا هو عنin الشرك في الوحدانية، حسب المفهوم الإسلامي للتوحيد بشكل عام. ويفسر العالaf الآيات التي تضفي على الله صفات الجسمية بأنها ذاته كقوله: «الله وجهه هو هو، ونفسه هي هو، ويقول يده بمعنى نعمته»^(٢٢).

يتضح مما تقدم أن العالaf تمكّن من إخراج الفكر المعتزلي من الإلزام؛ الذي قدمه له خصومه القائلين بإثبات الصفات، وما أعظمه من إلزام حين يقال: إن الله ليس بعال، وليس ب قادر... إلخ. وبسبب القول بنفي الصفات أطلق على المعتزلة اسم «المعطلة» من قبل خصومهم، أي تعطيل أو إبطال صفات الله. ومن وجهة نظر الفكر المعارض للمعتزلة أن إلغاء صفات الله بتزييه عنها يسفر عن إنكار لوجوده. مع أن الشهريستاني لخص هدف فلسفة العالaf بأنها نفي للصفات إثبات لذاته.

تأتي بعد مقالة أبي الهذيل العالaf، في تطور هذه المسألة، مقالة تلميذه إبراهيم بن سيار النظام، الذي يمكن وصفه بفليسوف المعتزلة^(٢٤)، على أنه أسس لمقالات داخل الفكر المعتزلي كانت الفلسفة واضحة فيها، بما يخص الأجسام والحركة والسكن، آخذين بنظر الاعتبار الازدواجية التي كانت تسود المذاهب الفلسفية، كونها تحمل عناصر مادية مثالية.

لقد تبني النظام فكرة العالaf في مسألة الصفات، لكنه زاد عليها القول: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: مروة، النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية ١ ص ٦٦٢-٦٦٣.

عنه»^(٢٥). بذلك يكون النَّظام قد لجأ إلى نفي معكوس صفة الذَّات أي ما هونقيض الذَّات.

ففي الوقت الذي أثبت فيه الذَّات ألغى النَّظام ما يفسر من معكوس صفة ذات الله. يفسر حسين مروء فكرة النَّظام هذه بالقول: «يرى لكل صفة منها جانبًا إيجابيًّا هو إثبات الذَّات، وجانباً سلبيًّا هو نفي ضدتها»^(٢٦).

أما الجديد الذي كشفه الشهريستاني في مسألة الصفات عند النَّظام فهو قوله بصفة الإرادة؛ وهي أن الله ليس موصوفاً بها على الحقيقة، وبهذا يثبت النَّظام لاثنتيَّة بين الله وإرادته، فهو مريد ليس بإرادة، أي ينفي عنه صفة العجز وهو معكوس الإرادة. وعلل النَّظام ذلك بأمرتين: الأولى، إذا وصف بها، أي الإرادة في أفعاله، فيكون هو خالقها بعلم وقدرة، وبذلك تكون له صفات العلم والقدرة التي يجمع المعتزلة على نفيها عن ذات الله.

والأمر الثاني، يخص مسألة القدر، فإذا وصف بكونه صاحب إرادة على أفعال الناس فمعنى ذلك أن الناس مجبرون لا مخربون في حياتهم؛ وبهذا يُهدم ركن أساسي من أركان الفكر المعتزلي، إلا وهو إلغاء القدر، وإسناد أفعال النَّاس لهم، حتى تكون هناك شرعية في الثواب والعقاب. ويتقدم معتزلي آخر وهو بشر بن العتمر معتبراً صفة الإرادة «إرادة الله فعل من أفعاله، وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل»^(٢٧). فصفة الذَّات كما هو معروف عند المعتزلة مطابقة لذات الله؛ وهو يملك الإرادة لجميع أفعاله، وصفة الفعل التي أضافها ابن العتمر فهي مخلوقة له، أي

(٢٥) الأشعري، مقالات إسلاميين ١ ص ٢٢٧.

(٢٦) مروء، النَّزاعات المادية ١ ص ٨٤٥.

(٢٧) الشهريستاني، الملل والنحل، ص ٧١.

لم تكن موازية لوجوده، فالله يملك الإرادة عندما يصدر عنده فعل الإرادة لأن الإرادة هي هو.

يأتي بعد ذلك عمر بن عباد السلمي، الذي يعتبره الشهريستاني «من أعظم القدريّة مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات»^(٢٨). تلخص فكرة السلمي في مسألة الصفات، وتأكيد التوحيد المطلق، هو قوله بالمعاني في نفي الصفات. «إن الله عالم بعلم وأن علمه كان علمًا له معنى، والمعنى كان معنى لا إلى غاية»^(٢٩).

لهذا سمي هذا المفكرة، ومن اعتقاده، بأصحاب المعاني، فقد استبعادوا عن الصفات بالمعاني، وكل شيء يحدث يربط بمعنى لا بصفة، وتكون لهذا المعنى سلسلة متراقبة من المعاني إلى ما لا نهاية. فإن الجسم إذا تحرك تحرك معنى، وإن سكن سكن معنى، والله يكون عالماً معنى وقدراً معنى وحياً معنى.

لكنَّ هل من الممكن أن تحل المعاني محل الصّفات، وأن لا تكون ثانية في القدم مع الله؟ فإن حدث ذلك فلا يعني سوى وجود ثغرة في التوحيد المعتزلي، الذي حاول عمر كفирه من مفكريهم أن يسد كل ثغرة في ذلك، وينظر إلى ذات الله منزهة من كل صفة. كما يحرص السلمي على أن «لا يقال يعلم نفسه لأنَّه يؤدِي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره لأنَّه يؤدِي إلى تمايز بين العالم والمعلوم أيضًا»^(٣٠).

فحسب السلمي علمه معنى العلم بالأشياء لا صفة له كونه عالماً. لا ندري، إلى أي حد تبقى المعاني بعيدة عن تلبس دور الصفات؛ وأن ما أتى

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٩) الأشعري، مقالات الإسلامية ١ ص ٢٢٨.

(٣٠) الشهريستاني، الملل والنحل، ص ٧٥.

به السلمي لا يعدو سوى تلاعب بالألفاظ قد يخالط دقيق الكلام، مثلاً تقسيف فيها معمر السلمي. يبقى تساؤلنا عن مدى دقة الفاصل بين المعاني والصفات، سوى أن المعنى يبقى مجهولاً والصفة معلومة.

بعد معانٍ معمر بن عباد السلمي تأتي «أحوال» أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أي القول بالأحوال بدلاً من الصفات، وكل ما يتصف به الله هو أحوال وليس صفات تشاركه بالقدم، أو تكون ثانية الوجود معه. يذكر له الشهريستاني القول التالي: «إن الله عالم لذاته قادر حي لذاته»^(٢١)

كذلك قال بهذا ابنه أبو هشام الجبائي. ويفسر الشهريستاني ذلك قائلاً: «الله هو عالم لذاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلومة، وراء كونه ذاتياً موجوداً، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبتت أحوالاً هي لا معلومة ولا مجهولة»^(٢٢)، فيكون الجديد الذي أدخله الجبائي في فلسفة الصفات لدى المعتزلة هو القول تحويل الصفات إلى أحوال لذات الله، ليست منفصلة عنها. يذكر ذلك الإسپرائيين عن الجبائي الأبن: «وكان من جهاته قوله بالأحوال حتى كان يقول: إن العالم له حال يفارق به مَنْ ليس بعالم»^(٢٣). ومن المعلوم الإسپرائيين كان معروفاً بعذائه الشديد للمعتزلة.

عرضنا تدرج التطور في الفكر المعتزلي وفلسفته في قضية الصفات، والتي اختلفت بها نظريتهم في التوحيد عن الفرق الإسلامية الأخرى، ما عدا بعض الذين وافقوهم في الموقف مثل الخوارج والمرجئة في مسألة نفي

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٣) الإسپرائيين، التبصیر بالدین، ص ٨٧.

بعض الصفات. ويلخص أحد مفكري المعتزلة المشهورين، وهو القاضي عبد الجبار الهمداني، هدفهم في هذه المسألة بالذات بالقول: «واعلم، أنهم أجمعوا على أن الله واحد كما نطق به القرآن، ودلّ عليه العقل، وليس هدفهم بهذا القول أنه واحد في الوجود، لأنهم قد أثبتوا غيره موجوداً من المحدثات بل العلم بوجودهما أظهر من حيث المشاهدة، فهدهم في ذلك أنه واحد في صفاتة»^(٣٤).

صفوة القول، تدرجت مسألة الصفات لدى المعتزلة من طرحها البسيط على الظاهر لدى مؤسسيهم واصل بن عطاء الغزال إلى ادغامه بالذات الإلهية لدى أبي الهذيل العلاف، ثم نفي الصفة ونفي معكوسها لدى إبراهيم بن سيار النظام، فاستبدالها بالمعانى في فكر عمر بن عباد السلمي؛ وأخيراً إلقاءها بالأحوال التي هي من ذات الله، وبعد التدقيق نجد الجميع ظلوا يدورون حول ما ذهب إليه شيخهم العلاف القائل: إن الصفة والذات هي هي، أو الصفة والله هي هو.

(٣٤) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٧.

مسألة خلق القرآن

تعتبر هذه المسألة جزءاً أساسياً في التوحيد المعتزلي، وعلاقتها من صلب مسألة نفي الصفات. ومعلوم أنها فرست في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت. ٨٣٣ ميلادية ٢١٨ هـ)، وتشدد بالامتحان بها من بعده أخوه المعتصم بالله (ت. ٨٤١ ميلادية ٢٢٧ هـ) ثم ابن الأخير الواثق بالله (ت. ٨٦١ ميلادية ٢٣٢ هـ)، حتى ألغاهما جعفر المتوكل على الله (قتل ٨٤٥ ميلادية ٢٤٧ هـ). بل وأخذ بمطاردة المعتزلة، ومن ينفي خلق القرآن. فرست المسألة رسمياً على الفقهاء وعلماء الدين، وملخصها هو نفي أن يكون لله كلام قديم، يشاركه في القدم صفة مثل بقية الصفات.

لذا قالت المعتزلة: إن كلام الله مخلوق حادث، وليس قديماً. والأصل التاريخي لهذه المسألة في الفكر الإسلامي يرجع إلى الجعد بن درهم، مربى آخر خلفاء بنى أمية مروان بن محمد (قتل ٧٤٩ ميلادية ١٣٢ هـ). قال أحمد أمين حول أصل هذه المسألة: «ويختلف الباحثون في أن المسلمين تأثروا في قولهم بخلق القرآن باليهودية أو المسيحية تقليداً لقولهم في عيسى بأنه كلمة الله، وكلمته لا يصح أن تكون مخلوقة، وقد المسلمين ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله»^(٢٥).

(٢٥) أمين، ضحي الإسلام ٢ ص ١٦٣.

كانت مسألة «خلق القرآن» من أخطر المسائل التي استغلت ضد المعتزلة، وبقية القائلين بها، لأنها تتعلق بكلام الله وبالقرآن على وجه التحديد. دار صراع جدي حولها تحول إلى مجال السياسة عندما بدأ المؤمنون بفرض هذا الرأي مستخدماً السلطة السياسية لإجبار الفقهاء والعلماء على القول به؛ وقبلها أُعدم الجعد بن درهم متهماً بها. وفي الوقت الذي فيه يقول المعتزلة إن كلام الله مخلوق وليس بقديم، وأنه أُنزل على الأنبياء كأفكار نطقوا بها بإيجاد من الله، فإن مثبتي الصفات ترى أن كلام الله قديم، ويبالغ بعضهم بالقول: إن الجلد والغلاف قديم فضلاً عن القرآن.

لا يخلو اعتمادها من قبيل المؤمن من غرض سياسي، فعلى ما يبدو أنه أراد تثبيت آيديولوجية أو عقيدة لدولته، وأراد أن يحتوي بها الفوضى التي تركتها الحرب مع أخي محمد الأمين، ثم الانقلاب عليه بيفداد باستخلاف العباسيين لعمه إبراهيم بن المهدى، لعامين عندما كان المؤمن لا زال بخرسان، ومن جهة أخرى، كانت مقصودة أو غير مقصودة، إنه القول بخلق القرآن يقلل من سطوة النَّص، ويُخضعه للتَّأویل، فكلام الله القديم غير النَّص المخلوق من قبيل الله.

هناك أسئلة كثيرة تطرح عن عصر المؤمن، الذي لنا وصفه بال الخليفة المثقف أو العالم، منها أنه أراد تغيير مسار الخلافة العباسية عندما جعل ولاية العهد للإمام علي الرضا، وأنه بعدم تولية ولده وريثاً، ولم يجعل وليناً للعهد، شذ عن الخلفاء كافة، وهل أراد إنهاء التوريث مثلاً. ليس لنا البحث في هذا عصر هذا الخليفة بقدر ما أوردنا ذلك سريعاً لما يتعلق بمسألة خلق القرآن.

يحدد أبو الحسن الأشعري قول المعتزلة ومثلهم الخوارج والزيدية في

كلام الله بالآتي: «إن القرآن كلام الله إنه مخلوق الله. لم يكن ثم كان»^(٣٦). حسب ما تقدم أن كلام الله محدثاً وليس قدِيماً. وعلى الرغم من اختلاف مفكري المعتزلة حول هذه المسألة، لكنهم أجمعوا على أن كلام الله مخلوق، ومؤكداً من لا يقول بهذه المقالة ليس معتزلياً. وبعد تبني المأمون لها أصبحت «محك الإيمان، وترتب على رجال الدولة ومنهم القضاة أن يسلموا بها... وبذلك انقلبت تلك الحركة التي كانت ترمي إلى الفكر الحر فأصبحت أداة لقمع حريته»^(٣٧).

الواضح، أن هذا الموقف لم ينبع من جوهر الفكر المعتزلي، بل نبع من الاختلاط بالسلطة كما يبدو، وأن المحاسبة على إنكاره، والامتحان بالفكرة أو العقيدة من مسؤولية الخليفة ووزرائه، وإن كانوا يمتنون أو يتبنون عقيدة المعتزلة. ببقى ما لا بد من الإشارة إليه ألا وهو هل هناك غاية لدى المعتزلة من طرح مسألة خلق القرآن بهذه القوة؟ ولماذا المعتزلة، وهم دعاة العقل والرأي، يذهبون إلى القول بهذه المسألة، بينما يتشدد أهل الحديث بأنه كلام الله القديم، ومنقوش باللوح المحفوظ من قبل؟

مثلاً تقدمت الإشارة لا يستبعد أن تكون غاية المعتزلة هو التخفيف من قدسيّة النص مقابل تمكين الرأي والعقل، إضافة إلى أن هناك أسباباً أخرى رافقت النصوص القرآنية يصعب اعتبارها من كلام الله بالصوت أو الحرف، بقدر يمكن عدها من الإلهام والإيحاء. وما بين القول بخلق القرآن وأنه كلام الله أتى تتمكن من الحوار مع مخلوق من مخلوقات الله، وأن تصفه بما تراه فيه، لكنك لا تتمكن ولا تمتلك الفرصة من الحوار مع كلام الله؛ وهو قديم بقدم اللوح المحفوظ، مثلاً ذهب العديد من مؤرخي ومفسري الكتاب.

(٣٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٥٢.

(٣٧) حتى، تاريخ العرب، ص ٥٠١.

بعد هذا نأتي إلى تحديد موضع المسألة هل هي ضمن أصل التوحيد، كجزء من نفي الصفات أم من العدل بما يتعلق بنفي القدر ومصالح العباد. نجد الجواب عند القاضي عبد الجبار، فقد أشار إلى مسألة خلق القرآن على أنها من مفردات أصل العدل، لأنها تتعلق بنفي القدر، وأفعال الله، وأن قِدَم القرآن، في اللوح المحفوظ، معناه أن الأفعال مقدمة مسبقاً، كذلك أنها أتت ضمن نفي الصفات أيضاً، على أساس أنها تتعلق بصفة الكلام والقِدَم، وإنه إذا كان القرآن كلام الله القديم فسيكون شريكاً له في القِدَم، ناهيك عن المشابهة بمخلوقه الناطق، وهو الإنسان.

قال: «ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فتiquح، وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ... وإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تُعرف الشرائع والحكام»^(٣٨). ولأنه «أحدثه حسب مصالح العباد»^(٣٩).

لكن لا بد أن تكون ضمن التوحيد لقول قاضي القضاة نفسه: «اعلم أن الكلام مما يقدر العباد على مثله فسبيله سبيل الحركات وغيرها، وكل ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدل على أنه من فعل الله، لتجويف كونه من فعل غيره، ويفارق ما لا يوصف العباد بالقدرة عليه، كالجواهر والألوان»^(٤٠).

كذلك لقوله: «ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن ثم كان، إنه غير الله عزّ وجلّ، وإنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وإنه يوصف بأنه مُخبر به، وقائل أمر

(٣٨) الأسدآبادي، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧.

(٣٩) الأسدآبادي، المبني في التوحيد والعدل، كتاب خلق القرآن، ص ٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

وناهٍ من حيث فعله^(٤١).

فتكون المسألة ضمن أصل التوحيد عندما ينظر إلى صفة الكلام، وأن القرآن كلامه القديم أم المخلوق المحدث؟ وهو يحسب من باب التوحيد كون الكلام صفة، فحسب المعتزلة الكلام شأنه شأن «السماع والبصر»، ليس صفة من صفات الذات، فكلام الله، بما في ذلك القرآن، ليس أزلياً، إذ كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعيد، وكل لك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود. ولو كان الكلام صفة أزلياً لأصبح القرآن قديماً وشارك الله في الألوهية، ذلك أن القدِّم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو الله^(٤٢).

في ختام الحديث عن التوحيد المعتزلي نقول: إن الدعوة له لم تتوقف عند المعتزلة فقط، بل استمرت إلى الوقت الحاضر في الفكر الإسلامي المعاصر من باب التجديد في الدين بمعنى العودة للأصول القديمة. ينطبق على هذه الظاهرة مصطلح السلفية وليس مصطلح التجديد بمعنى الدقيق للمصطلح. لذا نرى ضرورة الفصل بينهما، وأن ما يحكم في الفصل بين ما هو سلفي وما هو مجدد هو التعامل مع روح العصر.

وأهم هذه الدعوات إلى التوحيد بالروح السلفية هي دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت. ١٧٩١) المختلفة جذرياً، بطبعية الحال، عن دعوة المعتزلة العقلية، والتي كانت متقدمة في زمانها، ويبعد ما زالت متقدمة، قياساً بالدعوة الوهابية المتأخرة عنها بعشرة قرون تقريباً. لكنَّ الزمن لا يحدد ذلك دائماً، فهناك كثرة من النظريات والأفكار والأخلاق القديمة لم تعد بآلية مقارنة مع البالي الجديد.

(٤١) المصدر نفسه، ص. ٢.

(٤٢) صبحي، في علم الكلام، ص ١٣٦.

إن جوهر الدّعوة الوهابية هو العودة إلى الإسلام الخالص، وبالآدوات نفسها من دون النظر لمجريات العصر، ومنها أيضاً رفض الشعائر والتقالييد بإحياء المناسبات الدينية وزيارة قبور الأولياء، واعتبارها ضرباً من الشرك. وهنا لا بد من ذكر ما كتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، أخذًا عن مؤرخين، حول النقائِيِّ، أو السلفيَّة، حيث وجودها من قبل الإسلام، وأنَّ مَنْ وصفوا بالمرتكِّبين سلفيَّتهم وتشددهم، ودعوتهم إلى الدين الخالص، ولكن بطريقة ومنهج وسلوك آخر.

قال في شأن الحُمْس من سكان مكة الأوائل: «من التحمس، وهو التشدد والتنطع في الدين، بقصد الترفع والتعالي على غيرهم. وسميت قريشاً حُمْساً لتشددهم وتنطعهم في ما ابتدعوه من الدين، الذي خالفوا به الناس، ي يريدون الشرف عليهم، والعلو في الأرض، وكانت هذه من صوفية قريش»^(٤٣). من تشدد الحُمْس أيضاً: أنهم «قالوا: لا ينفي لأهل الحل أن يأكلوا من طعام جاؤوا به من الحل إلى الحرم إذا جاؤوا حجاجاً أو عُمَاراً، ولا يطوفون في البيت إذا قدموا أول طوافهم إلا في ثياب الحُمْس فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا بالبيت عراة، فإن لم يجد القادر ثياب أحمس طاف في ثيابه، وألقاها إذا فرغ، ولم ينتفع بها، ولا أحد غيره»^(٤٤).

تعتبر دعوة ابن عبد الوهاب عودة لما طرحة الفقيه ابن تيمية (ت. ١٣٢٨ ميلادية هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت. ١٣٥٠ ميلادية هـ). وأهم الآثار الفكرية لهذه الحركة «كتاب التوحيد»، وهو من تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وقد اختلطت الدعوة بالسلطة وعلى ضوء ذلك اللقاء تأسست الدولة السعودية الأولى. وربما يذكرنا هذا اللقاء

(٤٣) عبد الوهاب، مختصر سيرة الرسول، ص ٢٦ الهاشم.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٧-٢٨.

بالعلاقة بين فكر المعتزلة والسلطة العباسية من حيث العلاقة بالقرار السياسي، وذلك في خلافة المؤمن وحتى خلافة المتوكل، الذي اتخذ من السلفية عقيدة دينية للقضاء على فكر المعتزلة.

أصل العدل

إنه الأصل أو المبدأ الثاني من مبادئ أو أصول المعتزلة، ويأتي بعد التوحيد أهمية، لذا عرفت المعتزلة بالموحدة ثم العدلية؛ وقولهم في عدالة الله تنسحب على موقفهم الاجتماعي ضد الظلم والطغيان، وكذلك مرتبط بفلسفتهم حول القدر. والعدل عندهم كما يذكر المسعودي قائلاً: «هو الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة، التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه ولِي كل حسنة أمر بها وبرئ من كل سيئة نهى عنها»^(٤٥).

معنى هذا أن الله عادل غير مسؤول عن ظلم العباد لأنفسهم ولغيرهم، والمعنى الخفي في رأي المعتزلة هذا أن الله خلق العدل للإنسان، ويجب أن يتصرف به، وبهذا يصبح مسؤولاً عن ظلمه إذا ظلم وهو مقتدر أو سلطان.

هنا يأتي تبرير عدالة الحساب في الدنيا والآخرة. وأن النظام السياسي والاجتماعي هو من خلق وتدبر الناس، والقدرة التي جعلها الله فيهم على ذلك هي العقل بعينه. ومن طبيعة الله أنه لا يقدر على فعل السيئات، ولا على الظلم لأنه لو فعل ذلك لفسد الكون. ونجد فائدة في ذكر نصين شعريين لأحد الصوفيين المشهورين وهو جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣ ميلادية ٦٧٢ هـ) يصور فيما منطق الاختيار والجبر تصويراً

(٤٥) المسعودي، مروج الذهب ومروج الذهب ٢ ص ٢٢٤

أدبياً، عبر من خلالها عن أفكار فلسفية عميقة، وبعد جلال الدين الرومي من الصوفية التي أخذت بالمنهج القدري المتأرجح بين الاختيار والاجبار. قال^(٤٦):

«إن عمل مني كأساً فأنا كأس
وإن صنعني خنجرأً، فخنجرأً أكون
وإن عمل مني ينبوعاً فأسكب المياه
وإن عملني ناراً فإني أبعث الدفء
أنا ريشة بأصبعه.»

نفهم من هذا النص كيف يهتز الإنسان في الكون، بعد أن سلبت إرادته وقدرته وتحكمه في فعله، وأن الإرادة المسلوبة لم تكن قيد الإرادة الإلهية فقط، بل تصبح قيد السلطة التي تطلب من الناس أن يكونوا كذا النموذج بقوة القمع التي تملكها. بالمقابل يقول جلال الدين الرومي في الاختيار على لسان رمز القوة الأسد:

«وضع السيد الرب أمام أرجلنا سلماً، فيجب علينا أن نصعد إلى السطح درجة فدرجة. هناك ينبغي عليك أن تكون قدرياً. لك رجلان فلماذا تتکلف العرج. لك يدان فلماذا تخبي أصابعك. حينما يعطى الإنسان فأساً ويضعه في يده قصده واضح ماذا يريد من دون كلمات، أيدينا شبيهة بهذا الفأس علامة معطاة من الرب»^(٤٧).

هنا تجلی بعمق المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان عندما يستطيع عمل كل شيء بإرادته؛ عندما يمتلك زمام أمره، وكيف يرمي بالمسؤولية

(٤٦) الرومي، متنوي جلال الدين الرومي ١٦٠. التراث الفلسفی الإسلامي في أبحاث سوفيتية، ص ١١٦.

(٤٧) المصدر نفسه.

عن كاهله عندما يكون كالسعفة في مهب الريح مع الأقدار. وفي الحالتين منْ يكون مسؤولاً عن العدالة: الله أم الإنسان؟ ولماذا الشَّوَابُ والعَقَابُ؟ هذا ما سيطرحه جوهر العدل لدى المعتزلة. وقبل هذا لم يختص المعتزلة بهذا المبدأ أو الأصل، فهو أحد أصول الشِّيَعَةِ الْخَمْسَةِ: التَّوْحِيدُ، النُّبُوَّةُ، الْمَعَادُ، الْإِمَامَةُ، الْعَدْلُ. كذلك ظهر التأكيد على العدل في سياسات الملوك والأباطرة بأنه سبب إدامة الملك.

نتابع وصايا العدل لدى الإسلاميين من غير المعتزلة بالآتي: ذكر أبو حامد الغزالى (ت. ١١١١ ميلادية ٥٠٥ هـ)، الأشعري الاتجاه، حديثاً يقول: «الْمُلْكُ يَبْقَىُ مَعَ الْكُفَّارِ وَلَا يَبْقَىُ مَعَ الظُّلْمِ»^(٤٨). وفي المصدر نفسه يُعلق أبو حامد على ذلك بالقول: «السلطان في الحقيقة هو الذي يعدل بين عباده، ولا يقوم بالجور والفساد، لأن السلطان الجائر مشؤوم، وأمره إلى الزوال». وذكر حديث العدالة نجم الدين الرازى (ت. ١٢٥٥ ميلادية ٦٥٤ هـ) في كتابه «مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد».

وورد في قصة رضي الدين بن طاووس (ت. ١٢٦٥ ميلادية ٦٦٤ هـ) مع هولاكو ببغداد، أنه قدم العدل على الإيمان. قال ابن الطقطقي (ت. ١٣٠١ ميلادية ٧٠١ هـ): «لما فتح السلطان هولاكو بغداد، في سنة ست وخمسين وست مئة، أمر أن يستفتى الفقهاء: أيهما أفضل السلطان الكافر العادل أو السلطان المسلم الجائر.

ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك. فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضي الدين علي بن طاووس حاضراً هذا المجلس، وكان مقدماً محترماً، فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع خطه فيها بتفضيل

(٤٨) الغزالى، نصيحة الملوك، ص. ٤.

العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده»^(٤٩).

جاء الحديث والتأكيد على العدالة لدى المؤرخ والفقهي الشيعي، من الفترة الصفوية، محمد باقر المجلسي (ت. ١٦٩٩ ميلادية ١١١١ هـ) نقلًا عن الإمام جعفر الصادق: «إن الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبيٍّ من أنبيائه في مملكة جبار من الجبارين، إن أتى هذا الجبار فقل له: إني لم استعملك على سفك الدماء، واتخاذ الأموال، وإنما استعملتك لتكتف عنِّي أصوات المظلومين، فإني لن أدع ظلامتهم وإن كانوا كفاراً... فإنَّ الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»^(٥٠). لكن كل هؤلاء وغيرهم مارسوا النصيحة في العدل كأمرٍ إلهي، ولم يجعلوا للمسألة فلسفة وارتباطاً بنفي القدر مثلاً فعل المعتزلة.

(٤٩) ابن الطقطقي، الفخرى في الآداب السلطانية، ص ١٥.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار ٧٢ ص ٣٣١ (باب الظلم وأنواعه).

جوهر العدل

يُكْمِنُ جوهر العدل المعتزلي أَسَاساً فِي تَزْرِيهِ اللَّهُ عَنِ الْقَبِحِ وَبِالْتَّالِي الظُّلْمُ ضَمْنَهُ: «لَا خَلَافٌ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّهُ سُبْحَانَهُ مَنْزَهٌ عَنِ كُلِّ قَبِحٍ، وَأَنَّ مَا أَثْبَتَ مِنْ فَعْلَهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَبِحًا». وَلِأَجْلِ تَشَدُّدِهِمْ فِي الْعِدْلِ، قَالَ بَعْضُهُمْ: «فَلَا يَوْصِفُ بِالْقَدْرَةِ عَلَى مَا يَقْبَحُ»^(٥١).

لَا يَنْفَصِلُ هَذَا الْأَمْرُ لَدِيِّ الْمُعْتَزِلَةِ عَنِ نَفْيِ الصَّفَاتِ، فَالْقَبِحُ صَفَةٌ كَمَا هُوَ الْحَسْنُ، فَيَأْتِي نَفْيُ الْقَبِحِ عَنِ اللَّهِ هُوَ نَفْيُهُمْ كَوْنَهُ حَسْنَاً. وَلَا يَعْنِي نَفْيُ الْأُولِيَّ إِثْبَاتُ الثَّانِيِّ أَوِ الْعَكْسِ، فَهَذِهِ مَسَأَةٌ تَتَعَلَّقُ بِإِثْبَاتِ الدُّرُّوزِ دُونَ أَيَّةٍ صَفَةٍ، مِثْلَمَا هُوَ مَذَهَبُ إِبْرَاهِيمِ النَّظَامِ فِي نَفْيِ الصَّفَاتِ، وَمِنْهَا صَفَةُ الْاِقْتِدَارِ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدِرُ عَلَى ظُلْمٍ أَحَدٌ. وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِّنَ الْشَّرِّ. وَإِنَّ النَّاسَ يَقْدِرُونَ عَلَى كُلِّ ذَلِكِ»^(٥٢).

وَبِالْتَّالِي إِنَّ عَدَمَ الْقَدْرَةِ عَلَى الظُّلْمِ هِيَ الْعِدْلَةُ بَعْينَهَا، بَلِ الْعِدْلَةُ الْخَالِصَةُ وَالْمَثَالِيَّةُ، فَقَدْ كَانَتْ فَكْرَةُ أَوْ مَقَالَةُ النَّظَامِ فِي نَفْيِ الصَّفَاتِ مَعْكُوسَ الصَّفَةِ إِلَى جَانِبِ إِلْغَاءِ الصَّفَةِ نَفْسَهَا تَتَزَيَّنُ لِلْذَّاتِ الإِلَهِيَّةِ. وَهُنْكَمْ اختَلَافٌ بَيْنَ مُفْكَرِيِّ الْمُعْتَزِلَةِ حَوْلَ الْعِدْلَةِ الإِلَهِيَّةِ، وَالَّتِي تَعْكَسُ فِي الْفَكَرِ الْمُعْتَزِلِيِّ عَلَىِ الْمُجَمَّعِ، يَذَكُّرُ هَذَا الاختِلَافُ الْأَشْعَرِيُّ، وَمِنْهَا أَبْرَزَ

(٥١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزاز وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٨.

(٥٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤ ص ١٤٧.

ستة اختلافات (٥٣):

- ١- استحالة أن يفعل الله الجور والظلم، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص في الله.
- ٢- لوفعل الله الظلم لأصبح قبيحاً، ولا يجوز أن يكون الله قبيحاً ولو فعل الله الظلم لأصبح ظالماً، ولا يجوز أن يكون الله كذلك.
- ٣- لله القدرة على أن يظلم، ولكن لا يكون ذلك إلا من عيب والله يفعله. منه من العيوب.
- ٤- لله القدرة على فعل العدل وما شابهه الصدق، أما الظلم فلا.
- ٥- يقدر الله على الظلم لكن الأجسام والعقول التي أنعم الله بها على خلقه تقول إنه لا يظلم.
- ٦- ليس هناك شك بأن الله لا يظلم، فالشك والنفي كون الله ظالم تبعد عنه الظلم.

كل هذه الآراء التي ذكرها الأشعري، من دون ذكر لقائلها، تشير إلى أن الله لا يظلم، وهو يحب العدل ويحسده في خلقه، ومنها ما ذهب إلى عدم قدرته على الظلم لا من عدم تمكّنه بل لأنّه كامل غالٍ من العيوب والنقص، والظلم عيب ونقص بفاعله. وهذه العدالة يحسدها المعتزلة سياسياً في رأيهم باختيار الإمام الحاكم، فهم أولًا يشترطون اختياره من قبل الناس، وثانياً يلغون حصر الإمامة في قريش، يذكر المسعودي ذلك بقوله: «إذ كانت المعتزلة وغيرها من الطوائف تذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة...»

(٥٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٥٢.

سواء كان قريشياً أو غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدل والإيمان»^(٤٤).

ومنهم من يرى أن الإمامة غير موجبة أو ضرورية على الدوام، على خلاف بقية المذاهب: «واختلفوا في وجوب الإمامة. فقال الناس كلهم إلا (عبد الرحمن) الأصم (توفي نحو ٨٤٠ ميلادية ٢٢٥هـ) : لا بد من إمام»^(٤٥). كذلك ربما ينفرد شيخ المعتزلة هشام بن عمرو الفوطي (توفي نحو ٨٣٥ ميلادية ٢٢١هـ) بالقول في الإمامة: «لا تتعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة»^(٤٦). يفهم من هذه المقالة أن الفتنة توجب الاستبداد حتى يتم الخروج منها.

يحدد المعتزلي أبو القاسم البلاخي تاريخ النشاط الفكري والسياسي لتحقيق العدل بالآتي: «كمبدأ ابتدأ من الغيلانية»^(٤٧). وقد سبق وعرفنا من هم الغيلانية، الذين وقفوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك، المعروف بالثاقب (ت. وقيل قُتل ٧٤٣ ميلادية ١٢٦هـ) لأنه نقص من عطاءات آل أمية، في العام (١٢٦هـ) ضد ابن عميه الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (قتل ٧٤٣ ميلادية ١٢٦هـ). وعرفنا أيضاً أن الغيلانية تعد جذراً من جذور المعتزلة في مسألة نفي القدر والقول بحرية الإنسان، والتي تأتي جوهراً لمسألة العدل لدى المعتزلة.

كان مسألة نفي القدر جوهر سياسي واضح يتلخص بتحميل السلطة

(٤٤) المسعودي، مروج الذهب، ٣، ص ٢٦٠.

(٤٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٠. هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أحد شيوخ الاعتزال وانفرد بهذا القول، وهو إذا ساد العدل بين الناس فهم ليسوا بحاجة للإمام، أي يحكمون أنفسهم ذاتياً.

(٤٦) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٧٢.

(٤٧) البلاخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٥.

المظالم الاجتماعية؛ وأن الله بريء من فعل الظلم الذي تمارسه السلطة ضد الناس. وحتى أعداء الفكر المعتزلي من الذين حرصوا على تشويهه اعترفوا بعدم مجاملة المعتزلة للحاكم الظالم، كما جاء ذلك على لسان الإسپرائيوني: «كانوا يقولون إن من جالس السلطان فهو فاسق لا مؤمن ولا كافر خالد مخلد في النار»^(٥٨).

إن المعروف أولاً أن هذه الفتوى هي لأحد شيوخهم وهو أبو موسى صبيح المدرار الزاهد، وثانياً أن الفاسق في رأي المعتزلة هو صاحب الذنب الكبير، ولعلهم لا يقصدون بفتوى شيخهم أي سلطان، كما يذكر الإسپرائيوني، فإنهم وقفوا مع المؤمنين، ولم يقفوا مع آبائهم لاختلاف سياسة هذا الخليفة.

وعن دعوتهم للعدل لاحظ الباحث برهان الدين دلوما يلي: «ولما خاب أمل المعتزلة في حكم آل امية لتحقيق العدل والمساواة، وأيقنوا من تفكير العباسين لهذه المبادئ واصلوا نضالهم بطريقتهم الخاصة فاتجهوا إلى العمل السري المنظم»^(٥٩)، وربما هذا القول صحيح في الشطر الأول بما يتعلق بالعهد الأموي، لكن ما يخص العصر العباسي فالمعتزلة بعد اشتراك جماعة منهم في تمرد إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب (قتل ٧٦٢ ميلادية ١٤٥ هـ)، وهو زيدي الميلول، لم يظهر لهم أي تحرك أو تنظيم سري، بل على العكس اقتربوا من المؤمنين وقبله من الرشيد ووزرائه البرامكة.

بدأ هذا التنظيم من أيام مؤسسيهم واصل بن عطاء، حيث أرسل دعاته إلى أغلب البلدان: «من الصين شرقاً إلى المغرب غرباً ومن اليمن

(٥٨) الإسپرائيوني، التبصیر بالدين، ص ٧٧.

(٥٩) دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ٣٩٠.

جنوبياً إلى الجزيرة في الشمال»^(٦٠). إلا أن هذا انتهى كما يبدو بعد وفاة واصل، وتبوا عمرو بن عبيد رئاسة الاعتزال، وتحول المعتزلة إلى الفكر بديلاً عن السياسة. حتى قال أبو جعفر المنصور بعد اشتراك معتزلة بثورة إبراهيم: «ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد»^(٦١). خرجت وكان رئيس المعتزلة الخارجين على المنصور بشير الرحال (لعله قُتل مع إبراهيم بن عبد الله نفسها ١٤٥هـ). وبهذا يكون المعتزلة اتجهوا إلى العمل الفكري، من المنازرة والجدل، والتشقيق بالأصول الخمسة للفكر المعتزلي.

يُذكر، كانت مساهماتهم، في العهد الأموي في أغلب الأحوال، مبنية على الأسس التالية :

- ١- التصدي للظلم والجهاد ضد الظالمين.
- ٢- الدُّفاع عن المستضعفين المظلومين.
- ٣- توزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين.
- ٤- الانتصار لآل علي بن أبي طالب.

تعبر هذه الأسس عن نصرة العدالة وتحقيق مبدأ العدل، والأساس الأخير ظل مرتبطاً أولاً بشخصية علي بن أبي طالب غير المتهاون في الانتصار للحق، وقد جاء ذلك باعتراف مبغضيه قبل محبيه، ولو تهاون قليلاً لدامت دولته، وكسب جولة التحكيم مع معاوية. لقد تكلم علي بن أبي طالب عن الحق في أكثر من خطبة ووصية بمعنى الحق كسلوك، والحق الشرعية والقانون. وقد شغلت هذه المسألة كل سياسته. وثانياً ارتبط انتصار المعتزلة لآل علي بالتناكيل الذي كان واجهه أبناء وأحفاد علي من

(٦٠) المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٢.

(٦١) الحميري، الحور العين، ص ٢٦٤.

السلطة الأموية، وكذلك العباسية، ما عدا عبد الله المأمون فإنه جعل ولـي عهده أحد أحفاده على اللقب بالرضا.

كان العدل هدفاً لتحرك المعتزلة السياسي أولاً ثم الفكري، ودعوة للالتزام به، وحجتهم في ذلك كانت قوية، ولها جانب روحي مؤثر على الناس، وهي كون الله يحب العدل والظلم ليس من اختصاصه، وأن للإنسان قوة وإرادة على قيام الظلم أو العدل على السواء. ومثمنا ارتبط مبدأ التوحيد عندهم بنفي الصفات فإن مبدأ العدل ارتبط بمسألة نفي القدر، وقد وجدوا لآيديولوجيتهم الحقيقية هذه سنداً في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٦٢). و﴿وَمَا ظَلَمْنَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٦٣)، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعَظِّمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٦٤)، وغيرها. هذا هو الجانب الديني، الذي أكدته المعتزلة عن طريق نصوص القرآن الكريم. فالقرآن كما هو معروف يعتبر مصدراً لا يضاهيه أي مصدر آخر في المسائل الدينية بالذات، ومسألة العدل هي الأخرى من صميم هذه المسائل، وقد لا تقل أهمية عن التوحيد فـ«إن نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين أساسيتين من الصفات الإلهية هما: العدالة والتَّوْحِيد»^(٦٥).

فمن تمسك بالتوحيد المعتزلي والعدل سمي معتزلياً أو مناصراً له، هذا

(٦٢) سورة فصلت، الآية ٤٦.

(٦٣) سورة البقرة ، الآية ٥٧.

(٦٤) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٦٥) فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨١.

ما أكده أكثر من مؤرخ. أما المبادئ الثلاثة الأخرى وهي: الوعد والوعيد، المنزلة بين المزالتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجميعها تعتبر فروعاً للمبدأ العدل.

إن أول فروع العدل والثالث في الأصول هو الوعد والوعيد، ويأتي بمعنى الترغيب والتهديد، فالوعد ما يخص الثواب كالوعد بالجنة، والوعيد ما يخص العقاب كالتهديد بجهنم. وهذا مرتبط أساساً بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. والوعد والوعيد هو الأصل المكمل للهام لتطبيق العدالة، وتمثل في الإخبار والإنذار عبر رسائل الله إلى البشر عبر الأنبياء، حتى تتحقق شرعية أو قانونية لهذا التطبيق. جاء في القرآن: «وَمَا كَنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نُبَثِّ رَسُولًا»^(٦٦). يذكر المسعودي هذا المبدأ بالقول: «هُوَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِرَتْكِ الْكَبَائِرِ إِلَّا بِالْتَّوْبَةِ، وَإِنَّهُ لَصَادِقٌ فِي وَعْدِهِ وَوَعِيْدِهِ، لَا مُبْدِلٌ لِكَلْمَاتِهِ»^(٦٧).

يأتي «المنزلة بين المزالتين» الفرع الثاني من العدل والأصل الرابع من أصول المُعْتَزِلَةِ ، الذي كان ذريعة واصل بن عطاء في اعتزال شيخه الحسن البصري بمسجد البصرة، وملخصه أن فاعل الذنب الكبير هو في درجة وسطي بين المؤمن والكافر. وينقل ذلك المسعودي بقوله: «فَهُوَ أَنَّ الْفَاسِقَ الْمُرْتَكِبُ لِلْكَبَائِرِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرَ، بَلْ يُسَمَّى فَاسِقاً، عَلَى حَسْبِ مَا وَرَدَ التَّوْفِيقُ بِتَسْمِيَتِهِ، وَأَجْمَعَ أَهْلُ الصَّلَاةِ عَلَى فَسْوَقِهِ»^(٦٨). إن مهمة هذا الأصل تحديد نوع العقاب الذي تقتضيه العدالة.

أما الفرع الثالث من العدل، والأصل الخامس من أصول المُعْتَزِلَةِ فهو

(٦٦) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٦٧) المسعودي، مروج الذهب، ٢، ص ٢٠٥.

(٦٨) المصدر نفسه.

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وبعد هذا الأصل أصلًاً تربويًّاً وتفيد العقوبة الدنيوية والوقاية م هو أكبر، وسداً للذرائع من المعاصي أو الأفعال الكبيرة، أي الحرص على تطبيق العدل، لأن «المعروف» هو أن يسود العدل بين النَّاسِ سواءً كان على مستوى السلطة السياسيَّة وعلاقة النَّاسِ بها، أو كعلاقة اجتماعية في ما بينهم، والمنكر تعبير عن الظلم والباطل، أي القبيح الذي هو عكس جوهر العدالة الإلهية والإنسانية.

لإن هذه العدالة لا تتحقق إلا أن يأمر النَّاسُ بالمعروف وينهوا عن المنكر، بذلك يكون هذا المبدأ مرتبطاً ارتباطاً مباشرًا بمبدأ العدل، وهو فرعه التربوي والأخلاقي والتعليمي، الذي يحث الناس على المحافظة على العدل وتحقيقه في استعدادهم الروحي له، ويجسد القرآن هذا المبدأ بقوله: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^(٦٩). في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن العودة إلى كتاب الباحث مايكل كوك «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي»، الفصل الخاص بالمعتزلة^(٧٠).

هذه هي الأُصول الأساسية والعامية لدى المعتزلة، والتي بأولها وثانيها كانت تسميتهم بالموحدة والعدلية. و«تميز المعتزلة أتباعها من أعدائها بسؤال للناس خفية: هل قرأتِ الأُصول؟ فإذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلي»^(٧١).

(٦٩) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٧٠) راجع: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢ وما بعدها.

(٧١) نادر، فلسفة المعتزلة ١ ص ١٧.

بعد الاطلاع على ملابسات نشوء المعتزلة، وبداية تفاسيرهم في مبدأ التوحيد وخصوصاً في مسألة الصفات، وفي حرية وارادة الإنسان، وقبل الدخول في نظرياتهم بالوجود، سنبحث هذه المسألة، في الفصل الثالث، من وجهة النظر الدينية بشكل عام، كونها كانت الأساس في فلسفة المعتزلة حول الوجود.



الفصل الثالث

الوجود في التصور الديني

التصور الإسطوري

التصور المندائي

التصور التوراتي

التصور القرآني

أفكار معاصرة

التحصور الإسطوري

انشغل العقل البشري بمسألة الوجود منذ بدأ الإنسان يحبو على الأرض بعقله المفكر، وانشغل بالله بما يحيطه من الأشياء التي تثير تساؤله وفضوله، ومن تعامل مع الموجودات التي حوله لا بد من محاولات لإدراكتها، حيث كل شيء كان غامضاً بحكم جهله. ولم يكتف الإنسان بالتساؤل عما حوله بل تعدد إلى التساؤل عن نفسه، وعن حقيقة وجوده ككائن حي.

أنتجت تلك المحاولات والمعارف المباشرة وأدواتها البسيطة الرؤية الأسطورية حول ظواهر الكون؛ إلا أنه لو دققنا في الأفكار والرؤى الدينية القديمة، التي وردت في الكتب المقدسة تحديداً، نجد أنها تتفق مع المضمون الأسطوري لمعرفة الوجود، مثلاً ما تحدث بها السومريون والبابليون وغيرهم من الأقوام القديمة حول بداية الخلق والتكوين. لكن ذلك لا يعني بأن تلك الأساطير والأفكار الدينية كانت خالية من بعض تفسيرات العصر الحالي للوجود، أو من أفكار فلسفية تؤخذ بنظر الاعتبار كلمات لها صلة ما بالعلم الحديث، ولو بشكل ظاهري.

لذا لا نجد المادية الفلسفية ببنوتها الأولى في الفلسفة اليونانية، على سبيل المثال لا الحصر، كانت خالية من الأسطورة إذا لم تكن هي الأسطورة، كما ورد ذلك في نظريات فلاسفة المدرسة الطبيعية. ف(سولون القانوني) المشهور باسم طاليس (٥٤٦-٦٢٤ قبل الميلاد) أشار إلى أن

«الماء أصل الأشياء أو الجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء وتعود إليه، ويرى أن الأرض تطفو فوق المياه، وقد خرجت منها، وهي إسطوانة تطفو فوق المياه أيضاً، أو هي جزيرة كبرى في بحر خضم، وهي تستمد من هذا البحر اللامتناهي ما تفتقر إليه»^(١).

كما ذهب أنكسيماندريس (٥٤٦ - ٦١٠ قبل) إلى أن «المادة الأولى للأشياء هي الأثيرون...» (و) يعتقد أنكسيماندريس أن هناك عوالم لا يحدد لها عدد في اللامتناهي، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت، ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم^(٢). ويرى هذا الفيلسوف أن العلم أو الكون تشكل بصدور الهواء والماء من هذه المادة.

أما انكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٥ قبل) فقد اعتبر الهواء هو المادة الأولى ومنه كانت الحياة أيضاً. «ولما كان الهواء أصل الإنسان، وممده بالحياة، فهو أيضاً أصل العالم، وهو يمدء بالحياة. فحين تلبد الهواء وجدت الأرض، وهي واسعة عريضة، وتبعاً لهذا فإن الهواء يمدها بوجودها»^(٣).

لم تتعد أفكار هؤلاء الفلاسفة الأوائل في ماديتها الأفكار الأسطورية، التي قالت بها الأقوام القديمة، عندما اعتبروا هذه الأصول المادية عبارة عن آلهة. ومن خلال التدقيق في نظرية العناصر الأولى عند اليونان نجد أصلها في الأفكار السومرية واضحاً. يهدي إلى ذلك الباحث العراقي طه باقر وزميله بشير فرنسيس في بحثهما المشترك «الخلقة وأصل الوجود»، وذلك بقولهما: «يمكننا القول إن السومريين سكان جنوب العراق سبق لهم أن أوجدوا فكرة العناصر الأولى في أصل الأشياء، ولا سيما العناصر

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٢٢ . موجز تاريخ الفلسفة، ص ٦٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ .

الأربعة التي تعزى إلى فلاسفة الأغريق الأول^(٤). لقد دلت الأفكار السومرية على كونها هي الأصل بما يلي :

- ١- اعتبرت البدء بعنصر الماء الأزلي.
- ٢- من هذا العنصر كانت الأرض والسماء.
- ٣- من اتحاد الأرض والسماء كان الهواء.
- ٤- من اتحاد الهواء بالأرض بوجود الشمس كانت الحياة.

لكلّ ما تقدم تبدو أنّ الأفكار الأولى كانت مادية، بمعنى أنها انطلقت من الطبيعة، وعلى الرغم من استحالة تحقيق التفسير المعمول آنذاك لكن ما توصل إليه بما يسمى الآن أساطير كان خطوة فلسفية جريئة في دراسة الكون، وأساساً لنظريات علمية لاحقة، و«تعتبر أفكاراً ناضجة في الدرجة الأولى التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان»^(٥).

إن في فلسفة الوجود هناك من يرى العلة في ما وراء الطبيعة، وهناك من يراها في الطبيعة نفسها، ويتعلق الاختلاف الجوهرى بين الرأيين بالايمان بوجود الله: هل هو موجود خارج الكون، أم هل هو موجود داخل الكون، مثلاً يذهب إلى ذلك أصحاب فكرة وحدة الوجود، أو هل لا وجود له. يذهب أحد دارسي الفلسفة من علماء الدين، وهو أحد رموز الفكر الديني المعاصر آية الله محمد باقر الصدر^(٦)، إلى القول: «تعارض المادية

(٤) طه باقر بشير فرنسيس، الخلقة وأصل الوجود مجلة سومر العدد الخامس، السنة ١٩٤٩.

(٥) السواح، مفاجرة العقل الأولى، ص ٢١.

(٦) عالم دين وسياسي عراقي تصدر الاتجاه الديني الشيعي بالعراق، ومن المساهمين في وجود حزب الدعوة الإسلامي في بداية الأمر، تميز من بين علماء الدين بخطه السياسي الهداف إلى قيام دولة إسلامية، وبيدو بهذا التوجه خارجاً على مبدأ التقى المعروف في الفكر الشيعي الإمامي. كذلك تميز بقراءته للفلسفة والاقتصاد ◀

مع الإلهية حينما تعرّض مسألة الوجود في ما وراء الطبيعة»^(٧).

نرى أنه في تجاوز هذه النقطة ينطلق كل الفكر الفلسفـي بمختلف اتجاهاته من الطبيعة نفسها؛ وعناصرها المكونة. فال الفكر المثالي بشكل عام لا يستغني عن البحث بما في الطبيعة من أسباب، وهناك من اعتبر الطبيعة هي الله، حيث يحل الله في كل شيء. وبشكل عام إن عجائب الكون بمبادئاته وروحانياته والعجز عن فهمها بسهولة تجعل الإنسان لا يكـف عن العجب من وجوده. ولهذا نجد للفـكر الروحي والديني خصوصاً تأثيراً كبيراً في الفكر الإنسـاني. وعلى الرغم من عدم شـكنا في مقدرة العلم على التطور والتـقدم في تفسـير، ومحاـولة حل أسرار الطـبيعة.

لـكن تـبـقـي فـكـرة الله حـيـة في العـقـل البـشـري، لأنـها تـختـصـر مـسـافـات طـوـبـلـة لـلـذـي يـفـكـر حـولـه، وـيـطـلـب التـفـسـير السـرـيع لـوـجـود ما هـوـ مـوـجـود، قـيـاسـاً بـالـبـطـء الـذـي يـسـير فـيـه الـعـلـم لـتـقـدـيم إـجـابـاتـه. اـضـافـة إـلـى أـنـ النـظـريـات العـلـمـيـة حـولـهـذـه المسـأـلـة بـالـذـاتـ قـاـبـلـة لـلـنـقـضـ وـالـإـلـغـاء بـمـا يـأـتـيـ مـنـ جـدـيدـ، مـقـاـبـلـ أـنـ التـصـورـاتـ الـدـيـنـيـةـ الـتـيـ تـمـيـزـتـ بـالـثـبـوتـ وـعـدـمـ التـبـدـلـ. وـهـنـاـ يـبـدـوـ الإـيمـانـ أـبـسـطـ كـثـيرـاًـ مـنـ الإـلـحـادـ، وـسـبـرـ غـورـ أـسـرـارـ الطـبـيـعـةـ، مـنـ دـوـنـ كـتـابـ مـقـدـسـ يـرـشـدـ إـلـىـ خـالـقـ غـيـرـ مـخـلـوقـ.

ارتـبـطـ الـفـكـرـ الـدـيـنـيـ، حـولـ الـوـجـودـ، اـرـتـبـاطـاًـ مـبـاـشـرـاًـ بـالـأـفـكـارـ السـائـدـةـ

المـارـكـسـيـنـ وـرـدـ عـلـيـهـماـ، عـدـ ذـلـكـ الرـدـ حـينـهاـ (ـحـوـالـىـ ١٩٦٠ـ)ـ عـمـلاًـ فـكـرـياًـ اـتـخـذـهـ الـجـانـبـ الـدـيـنـيـ كـرـدـ دـاـخـلـ لـلـمـارـكـسـيـةـ، مـعـ أـنـهـ لـاـ يـتـعـدـ الرـدـوـنـ الـمـبـاـشـرـةـ الـتـيـ لـاـ تـخـلـوـ مـنـ الـبـسـاطـةـ، كـانـ بـدـافـعـ مـوـاجـهـةـ الـمـدـ الـمـارـكـسـيـ بـالـعـرـاقـ مـنـ قـبـلـ الـمـرـجـعـيـةـ وـالـقـوـيـ الـدـيـنـيـةـ، وـقـدـ ظـهـرـ ذـلـكـ فـيـ أـشـهـرـ كـتـبـهـ: فـلـسـفـتـاـ، وـالـأـسـسـ الـمـنـطـقـيـةـ لـلـإـسـتـقـرـاءـ، وـاقـتـصـادـنـاـ، وـالـبـنـكـ الـلـاـدـيـوـيـ، وـرـسـالـتـاـ. وـمـعـرـوـفـ عـنـهـ الزـهـدـ وـالـتـعـفـفـ، أـعـدـهـ وـشـقـيقـتـهـ بـالـعـرـاقـ سـنـةـ ١٩٨٠ـ.

(٧) الصـدرـ، فـلـسـفـتـاـ، صـ ٢١٢ـ.

قبل ورود الأفكار الكتابية، أو التي أطلق عليها تسمية السماوية، كما عبر عنها كتاب التوراة أول مرة. وكان الإنسان مارسها قبل ذلك في محاولته الأولى لتقسيير تكوين العالم، وهذا بحد ذاته لا يمنع من وجود أفكار جديدة. وأن ورود ما اصطلح عليه بالأساطير في الكتب المقدسة، قد أعطيت القدسية والديمومة في التداول. سواء كان الفكر السابق أو الفكر الديني الذي أتى من بعده موثقاً في الكتب المقدسة السماوية، فالاثنان اعتمدا ما وراء الطبيعة في تفسير الطبيعة. وأن الفرق الجوهرى بينهما أن الفكر الأول أنتج فكرة تعدد الآلهة، مع الاعتراف بوجود الإله الأكبر.

اجمعت الأفكار، ما قبل السماوية، على تمثيل هيئات آلهتها بالهيئة البشرية في الخلق والتكون، فالآلهة لديها كانت تتزوج وتأكل وتشرب وتنام وتحب وتكره. أما الفكر التوحيدى فأبقى للإله مشاعر البشر من الرضا والغضب والحب والكره ومهما والفخر والهيمنة وغيرها من مشاعر تتسابق إليه ^{النُّفُوسُ} البشرية.

عموماً، لقد حاول العقل البشري أن يجد خروجاً له من هذا العالم إلى عالم آخر يعود ويفسر ما وراء الطبيعة بما في الطبيعة نفسها، وأن رحلته في التفكير قد بدأت بالنظر المباشر عبر الحواس ثم والتأمل العقلي إلى إنتاج الفلسفة والعلم في تفسير ما حوله من أشياء وظواهر. في سبيل معرفة منطق هذا الفكر وأساسه التاريخي في قضية الوجود لا بد من التعرف على التصورات الدينية في هذا الشأن كما جاءت في الكتب السماوية وانعكاساتها في الفكر الديني المعاصر. وقبلها نقدم لها بخلق الوجود حسب كتاب الصابئة المندائيين، وهم جماعة صغيرة تعيش بالعراق والأهواز.

التصور المندائي

قبل قراءة الوجود في كتاب التوراة لا بد من إلقاء نظرة في تصور كتاب ديني آخر، ألا وهو كتاب الصابئة المندائيين «الكنزا ربا»، أي الكنز العظيم. وتعد هذه الديانة من أقدم الديانات، حسب ما يراه أتباعها، بأن كتابهم نزل على أبي البشر آدم، وُعرف بـ«سدرة آدم»، أي كتاب آدم، وبالتالي لا بد أن كتابه يأخذ الصفة نفسها، بأنه من أقدم الكتب، أو لنقل تصورها حول الوجود من أقدم التصورات، ذلك لصلته المباشرة، من حيث جوهر التصور بالتصورات السومرية والبابلية على حد سواء.

جاء على لسان الملائكة أو الأنثري (هيبيل زدوا)، أي جبرائيل الرَّسُول: «عندما أراد ملك النُّور السَّامي أن يخلق العالم دعاني إليه من مكانه البهيم المبهر، الذي كان هو العظيم يقف فيه، من تلك الشكينة، التي بنيت على جهته اليمنى. وقال لي مخاطبًا: اذهب اذهب إلى عالم الظلمات، ذلك العالم المعلوء بالسيئات حتى عنقه. حقاً إنه يغض بالموبقات غصاً ويعج بنار آكلة مدمرة. اذهب إلى العالم المزدحم بالزور والخيانة والبهتان، العالم المحفوف بالشوك ونبات الحَسَد. اذهب إلى عالم الفوضى والصخب دونما استقرار، عالم الظلم بغير نور، عالم الجيف بلا شذى عبق، عالم الاضطهاد والموت دونما حياة الخلود. اذهب إلى العالم، الذي تزول منه النعم والخيرات، ولا تتحقق فيه أبداً الأمنيات».

ثم استطرد قائلاً: «اذهب! اسحق الظلمات وتلك الأسرار، التي تشكلت وتكونت منها (من الظلمات). رص الأرض واجعلها صلبة قوية. مد السماء وعمرها بالنجوم. أعر الشمس البهاء، والقمر النور، والنجوم البريق. أعط الماء لذة الطعام، والنار السعير واللهب. اصنع أثماراً وكروداً وأشجاراً، التي تزدهر وتتمو في العالم. انفح الحياة في الحيوانات الأليفة، في الأسماك والدواجن، واجعل من كل نوع ذكراً وأنثى، لكي تقوم هذه بخدمة آدم وسلالته كلها. بعد هذا اخلق رجلاً واحداً وأمرأة واحدة، وأطلق عليهما الاسمين: آدم للرجل وحواء للمرأة. ثم اجعل من ملائكة النار فرقة تكون في خدمة آدم. إن يخالف أحد منهم أوامرك فيجب أن يطوق بالنار الحامية. عليك أن تخلع ملائكة ثلاثة من البهاء والنور وتحقّهم بعشرة آدم».

«دع الماء الحي ينبع ويخلط مع الماء العكر: خلال عبير الماء العذب يزدهر وينمو العالم. عليك أن تنشئ البيت برياحه الأربع، وأضف إليها بعد ذلك الهواء، الذي يهب عليها. أوقد النار، ودعها تنتشر انتشاراً. سوف يصبح بذلك العالم نيراً من خلال يدك. عندما نطق ملك النور السامي (الله) بكلمة نشأت جميع الأشياء، وأصبحت حية خلال هذه الكلمة»^(٨).

سنجد العديد من هذه المفردات وما يرادفها في الكتب المقدسة الأخرى، وما يميز تصور الصائبة المندائيين أنهم ينذرون الله (ملك النور السامي) أو (مارا إد ربونا) من خلق العالم بيديه، بل أمر مَنْ يقوم بهذا العمل وهو (هيبيل زيوا) جبرائيل، ومفردة (كن) التي سترد في مقالة أبي الهذيل العلاف، وهي من الآية القرآنية، وردت في كتاب «الكنزا ربا» بكلمة

(٨) الكنزا ربا كتاب الصائبة المندائيين المقدس، القسم الأيمن- الكتاب الأول، ص ١٦-١٧ منشورات الماء الحي، سدني استراليا ٢٠٠٠. نسخة الكنزا ربا، بغداد، ٢٠٠٠، التسبيح الأول التوحيد، ص ٩-٨.

الله، فخلق الوجود حسب هذا الكتاب لم يستغرق ستة أيام، حسب التوراة والقرآن، بل لم يأخذ غير لحظة الأمر والتكليف. ومن جهة أخرى إنه ذكر الظلمات، وربما هي العدم لدى المعتزلة، وهي الخراب والماء في التوراة والقرآن، وهي الهيولي.

التصور التوراتي

نقرأ في كتاب التوراة أو العهد القديم التكوين لفظاً بدلاً من لفظ الوجود، معروض عن هذا الكتاب بأنه كتاب النبي موسى، وهو والزبور كتاب النبي داود خاصان بالديانة اليهودية. جاء فيخلق العالم: «في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه. وقال الله ليكن نوراً فكان نور، ورأى الله النور أنه حسن فصنع الله الجلد، وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد، وكان ذلك وسمى الله الجلد سماء، وكان مساء وكان صباح يوم ثاني. وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى موضع واحد وليظهر البيس فكان كذلك، فسمى الله البيس أرضاً ومجتمع المياه دعاه بحاراً. ورأى الله ذلك أنه حسن. وقال الله لتنبت الأرض نباتاً عشاً بیزر بزرأ وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه بزرة فيه على الأرض فكان ذلك، فأخرجت الأرض نباتاً عشاً بیزر بزرأ بحسب صنفه، ورأى الله ذلك أنه حسن».

«وكان مساء وكان صباح يوم ثالث، وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون آيات وأوقات وأيام وسنين، وتكون نيرات في الجلد السماء لتضيء على الأرض، فكان كذلك فعمل الله التورين، التورين العظيمين: النور الأكبر لحكم النهار، والنور الأصغر لحكم الليل

والنجموم، وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الأرض ولتحكم على النهار والليل، ولتفصل بين النور والظلم، ورأى الله ذلك أنه حسن، وكان مساءً وكان صباح يوم رابع^(١).

أما في اليوم الخامس فكانت نشأة الحيوانات، واليوم السادس كان خلق الإنسان، ويظهر في التوراة، وأن وجود الإنسان هو ذروة التطور في الوجود الحي، وكان كل شيء خلق لأجل هذا الإنسان «قال الله نعمل الإنسان على صورتنا، على شبهنا فيسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض»^(٢).

هذه هي قصة الخلق الدينية السماوية المفترضة الأولى، والتي نفهم منها بأنها لا تقول بالعدم المطلق؛ بل تقول صراحة بوجود عالم قبل هذا العالم، حيث تنص على وجود أرض خربة تطفو على سطح الماء، ولكنها لم تتحدث عن مصدر هذه الأرض، هل كانت عامرة فخرها الله وعمرها من جديد؟ أم هي أزلية؟ وتحدثت عن أولوية الماء، حيث كانت الأرض تطفو على هذا الماء، وأن روح الله تتحرك فوقه. وتحدثت القصة أيضاً عن وحدة السماء والأرض وفصلهما بالجلد، فما هو فوق الماء دعاء سماء، وما هو تحت الماء دعاء أرضاً.

ثم ظهور اليابسة من المياه، وبعد استكمال الطبيعة غير الحية كانت الحياة، وكان البدء بالكائنات النباتية، وبعدها الحيوانية، وأخرها البشرية. هذه الأفكار التوراتية الدينية في تكوين العالم متصلة بأفكار قد سبقتها هي الأفكار السومرية والبابلية القديمة، حيث تقول الأسطورة السومرية في التكوين ما يلي:

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين ١ / ٢١-١

(٢) المصدر نفسه.

١- في البدء كانت الآلهة والتي اسمها (نمو) أو الآلهة أبسو، من دون أي شيء آخر، وكل منها يمثل المياه الأولى، التي انبثق منها كل شيء في الوجود.

٢- كان إله السماء واسمه (آن) وألهة الأرض واسمه (كي) وكانا ملتصقين.

٣- من خلال اجتماع الإلهين (آن) و (كي) كان ولدهما واسمه (إنليل)، وهو إله الهواء، الذي فصل بينهما لكي يتحرك بحرية، والنظيرية الفرويدية تفسر هذا الانفصال بفكرة عقدة أوديب.

٤- وبسبب الظلام، الذي كان يسود الكون، أوجد إله إنليل إله القمر واسمه السومري نتار، ومن هذا الأخير كان (أوتو) أو شمش، وهو إله الشمس، الذي صار نيراً أكثر من أبيه.

٥- عندما أبعدت السماء عن الأرض، وظهر ضوء القمر والشمس قام إله إنليل مع بقية الآلهة بخلق مظاهر الوجود الأخرى بما فيها الحياة.

ومثلاًما استراح الله في اليوم السابع، بعد انتهاءه من خلق العالم، حسب ما ورد في التوراة، كذلك في الأسطورة السومرية ترتاح الآلهة «وتبني بيته رب»^(١١). وكما نرى في الأسطورة والفكر الديني الاعتراف بالمادة الأولى مع اختلاف التسمية، حيث لم يستطع الفكر بشكل عام أن يتجاوز الأفكار المتعلقة بالمادة المحسوسة إلى الأفكار المتعلقة بالعدم المطلق اللاوجود، كونها لا تحس ولا تعقل.

(١١) انظر فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ٢١ وما بعدها. وطه باقر، بشير فرنسيس الخلقة وأصل الوجود، مجلة سومر، العدد الخامس ١٩٤٩. ويرجع تاريخ طرح مثل هذه الأفكار إلى القرن السابع قبل الميلاد، ومدونة في الألواح التي عثر عليها في خزانة الملك الآشوري آشور بانيبال.

لذا عندما فكر الإنسان بالبداية الأولى لهذا الكون تصورها بماء أو تراب أو أي عنصر ملموس آخر. إن التواصل الفكري من الأسطورة إلى الفكر الديني يدل على التدرج في تأمل وتقدير الوجود، وإن متابعة هذا التدرج في محاولة معرفة العالم يؤكد الإبداع في الفكر المبكر بشؤون الوجود، وأنه رغم التطور العلمي الهائل والذي كان من نتائجه غزو الإنسان للفضاء، وجلوسه فوق سطح القمر، لكن كل هذا التطور والتبدل في حياة الناس لم يقلل من الانشداد إلى الفكر الغيبي، ولم يلغ تصوراته وخصوصاً في مسألة الوجود.

يعود السبب في ذلك إلى استيعاب الفكر الديني لهذه التصورات، وتعبيره عنها بأشكال أخرى وبلغة غير لغة الأسطورة المباشرة. نقول هذا لعمق التأثير الأسطوري في التصورات التوراتية في التكوين، إضافة إلى أن التوراة هو المصدر الأهم لفكرة الديني الموحد حول الوجود، وهو حلقة الوصل والربط، على ما يبدو، بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الكتابي، والذي جاء يبشر بهذه التصورات كحقائق لا تقبل الشك لأنها منزلة من الله.

وأفضل ما يمثل ذلك قول «الإنجيل»، الذي يمثل العهد الجديد بالنسبة للتوراة، قال: «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيئاً مما كان عليه، فيه كانت الحياة والحياة نور الناس»^(١٢). كذلك ورد كتاب «الزبور» المختص بالنبي داود: «يا داود فاطر السماوات الذي خلقك وخلق آبائك من قبلك»^(١٣).

(١٢) إنجيل يوحنا، رقم 1.

(١٣) كتاب الزبور مخطوطة في المكتبة الوطنية صوفيا مسجلة تحت رقم: O.P ٢٠٥٠

وورد في القرآن أن الله يخلق بالكلمة: «إِنَّمَا أَمْرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ
يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^(١٤).

أما بالنسبة للعهد الجديد «الإنجيل»، وهو مكتوب في أربعة أناجيل،
معترف بها من عشرات الأنجليل التي أبطلت الكنيسة التعامل بها، والتي
كتبها تلاميذ السيد المسيح ومربيوهم : متى، مرقص، لوقا، ويوحنا، فلا
نجد فيه أفكاراً قائمة بذاتها تختص الوجود لأنه يعتمد التكوين التوراتي
جزء من الكتاب المقدس.

(١٤) سورة يس، الآية: ٨٢.

التصور القرآني

لا شك أن تصورات القرآن حول الوجود ما هي إلا امتداد للتصورات التوراتية، وما الأخيرة إلا امتداد لتصورات سبقت. إلا أنها وردت في القرآن بصياغة جديدة، مثلما وردت في التوراة بصياغة مختلفة عن ما يصطلح عليه بالأساطير مع أن الجوهر واحد.

ما ورد في القرآن له صلة باللغة وقوتها، وما حفظه للعربية من وجود حتى هذا الزمن، حتى فهم ذلك أنه سر من أسرار قوته، وما أعد معجزاً من معجزاته، وهذا ما تحدى به الكتاب مجتمع مكة آنذاك. قال: **«فَلَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسَانُوْنَ وَالْجَنُوْنَ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِذَا الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبْعَضٍ ظَهِيرًا»**^(١٥). وقد حفظ القرآن احترام الكتب السماوية الأخرى: «التوراة» و«الزبور» و«الإنجيل» وأعاد نسخ نصوصها، وعلى وجه الخصوص الشخص والعديد من الأحكام لكن بمفردات وصياغات عربية متينة.

الشخص القرآن آيات عديدات لخلق العالم ووجوده، تضمنتها سورة «فُصلت»، وتسليسها في الكتاب (٤١)، وهي من السور المكيات، وعدد آياتها (٥٤) آية، والغالب منها كان لتأكيد قدرة الله في صناعة الكون، وما فيه من عجائب الشمس والقمر وغيرهما، وإبراز الوعد بالجنة والوعيد بالنار، واستحضار دروس أخرى من قوم عاد وثمود. كذلك وردت أو تكررت آيات

(١٥) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

الخلق في سور متفرقة أخرى، مثل سورة «هود»، وسورة «السجدة» وغيرهما. وفي هذه الآيات يُرفع الفكر الديني إلى منزلة روحية كبيرة.

ثم جاءت محاولات تشخيص المسار العلمي فيها، وذلك لمواجهة التطورات العلمية من اكتشافات واحتراعات، ظهر العديد من تلك المحاولات لتبني الإعجاز العلمي في القرآن، فربما كانت هناك إشارة عابرة جعل منها هؤلاء المت忱ين نظرية وحقيقة علمية، وبطبيعة الحال هناك ضرر للقرآن في هذا المسعى بالذات لأن النظريات العلمية ليست ثابتة وتبدل مع التطور المعرفي، مما توصل له العلم اليوم بشأن أصل الإنسان قد ينفيه غداً، وهكذا.

ومن آياته في الوجود قوله: ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾^(١٦).

يتفق الفكر الديني، بشكل عام، على أن مدة العمل بخلق العالم، وإظهار الأشياء، كانت ستة أيام، هذا ما ورد في «التوراة» وكل يوم خصص لخلق مظاهر الكون. لكن القرآن يعطي هذا الموضوع شيئاً من الواقعية والحيوية، وبعد ظاهرياً عن المنحى الغرائي أو الأسطوري، حين يقول بالاختلاف، بعد آية الخلق مباشرة، بين هذه الأيام كوحدة زمنية وبين أيامنا المعروفة. وربما جاء هذا التعبير نتيجة لتساؤل الناس، وأصحاب العقول آنذاك، عما يحصل في ستة أيام فقط.

يمكن ملاحظة هذه الستة أيام بقوله: ﴿يَدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفُ سَنَةٍ مَا تَعْدُونَ﴾^(١٧). ويفسر

(١٦) سورة السجدة، الآية: ٤.

(١٧) سورة السجدة، الآية: ٥.

ذلك المفسر الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (١١٥٢ ميلادية ٥٤٨ هـ) بقوله: «أي خلقهما وما بينهما ... وقضى أمر كل شيء لألف سنة في يوم واحد ثم يلقيه إلى ملائكته»^(١٨). وكذا فسر الشيخ المذكور: على أن المسافة بين السماء والأرض أو ما يعادل ذلك في يوم القيمة، وهو لا يحده حد لطوله. وفي مكان آخر يحدد القرآن فترة يوم واحد بخمسين ألف سنة من أيامنا التي نعد ونحسب. فقال: «تدرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»^(١٩).

على أية حال، ليس لنا تفسير لهذا الالتفات إلى ما بين أيامنا وأيام خلق الكون إلا بالتطور في الفكر الديني؛ وهو حقيقة طبيعية إذا نظرنا إلى الفترة الزمنية التي تفصل بين التوراة والقرآن، والتي تقدر بأكثر من ألف سنة، فقد تبدل أشياء وتقدمت أفكار. كذلك لا يخلو هذا الأمر بمكان من القرب من الواقعية حيث أكدت النظريات الحديثة أن تكون الطبيعة بأرضها ونجومها وشمسها استغرق فترات زمنية طويلة تقدر بـ ملايين السنين.

ولقصر مدة إنشاء الكون بستة أيام، إذا فهمت بطول أيامنا، كانت وراء خطأ والتي خراسان وكيع بن أبي السُّود، أو الأسود، التميمي (كان واليًا ٩٧٥ هـ)، أنه قام يخطب فقال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَشْهُرٍ، فَقَالُوا لَهُ: بَلْ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ. فَقَالَ: وَاللَّهُ لَقَدْ قُلْتُهَا وَأَنَا أَسْتَقْلُهَا»^(٢٠). وربما لهذه الشطحة ورد اسمه لدى أحمد بن محمد بن عبد

(١٨) الطبرسي، مجمع البيان، ٧-٨ ص ٥١٠، ٥٣٠.

(١٩) سورة المعارج، الآية: ٤.

(٢٠) ابن عبد ربه، العقد الفريد ٦ ص ١٥٩. ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمفظين، ص ٨٤.

ربه (ت. ٩٣٨ ميلادية ٢٢٧ هـ) في «العقد الفريد»، وأبي فرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت. ١٢٠٠ ميلادية ٥٩٧ هـ) في «أخبار الحمقى والمغفلين» ضمن هذه الطبقة من الناس.

كذلك يأتي القرآن بأفكار أخرى لا تخلي من التشابه الظاهري بينها وبين النظريات المعاصرة كقوله: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ إِنَّنَا طَوَّعْنَا أَوْ كَرَهَا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعَنَا»^(٢١). ومعلوم أن هناك نظرية فلسفية وعلمية، وهي نظرية الانفجار الكوني، ولخصها: أن «نشوء جميع الأجرام السماوية الحالية من كتل سديمية»^(٢٢).

أقر القرآن بالمادة الأولى، وهي الدُّخان، وعدم قوله بالعدم المطلق، حيث خلق الله السماء من مادة سابقة. وقد شخص من الأيام الستة، يومين لخلق الأرض وما عليها من حياة. قال: «فَقُلْ أَتَنْكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمَيْنَ»^(٢٣). خلق السماء بيومين أيضاً: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَ السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحْفَظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^(٢٤). وكما قلنا التصور القرآني حول خلق الكون لا يختلف ولا يتعد عما جاء في «التوراة»، إلا من حيث اللغة وتوزيع الأيام، فقد جاء في الآية: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَلْتُوكُمْ أَيْكُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً وَلَئِنْ قُلْتُ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ

(٢١) سورة فصلت، الآية: ١١.

(٢٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص ٣٢٢ عن مؤلفات ماركس وإنجلس، المجلد ٢٠ ص ٥٦-٥٧.

(٢٣) سورة فصلت، الآية: ٩.

(٢٤) سورة فصلت، الآية: ١٢.

هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ^(٢٥). أما في التوراة فيأتي القول: «وَرُوحُ اللَّهِ يُرَفَّ عَلَى وَجْهِ الْمَيَاهِ»^(٢٦).

كذلك جاء في القرآن: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَّقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلًّا شَيْءٌ حَيٌّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»^(٢٧). وحسب التفسير اللغوي فإن كلمة رتق تعني الالتصاق وعدم الانفصال والفتق هو الفصل بين السماء والأرض. ويقول الطبرسي في تفسير ذلك عن ابن عباس وقتادة وآخرين: «كانتا ملتزقتين منسدين ففصلنا بينهما بالهواء»^(٢٨).

هنا تجدر الإشارة إلى وحدة الكون بهيئته الأولى، ثم الانفصال الذي جاء كما يصفه العلم بفعل حركة الدوران. وقد سبق وأشارنا إلى الأسطورة التي تقول بالتعام إله السماء المذكور مع إلهة الأرض المؤنثة ثم الفصل بينهما بفعل مولودهما أنتليل إله الهواء. ومقابل الهواء مثثما ورد في التفسير عن ابن عم النبي عبد الله بن عباس (ت. ٦٧٨ ميلادية هـ)، ومقابل الهواء ورد الجلد فاصلًا بين ما تحت الماء وما فوقه، أي بين الأرض والسماء.

لكن في التصور القرآني، وإن كان مكررًا لما ورد سابقاً، نجد الابتعاد، إلى حد ما، عن الإشارة الأسطورية الظاهرية في الرأي السومري، ثم رأي

(٢٥) سورة هود، الآية: ٧. هذا وتكرر ذكر الخلق، بما فيه الفترة ستة أيام، بمنطوق الآية المذكورة نفسه، مع بعض الاختلاف البسيط في عدة آيات مثل: العرفان: آية ٥٩، والسجدة: آية ٤، وق: آية ٣٨، والحديد: آية ٤ والأعراف: آية ٥٤ ويوونس: آية ٣.

(٢٦) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين ١/٢-٣

(٢٧) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

(٢٨) الطبرسي، مجمع البيان ٨-٧ ص ٧٢.

التوراة، وذلك أن الفتق أو الفصل قد تم بأمر الله، ولم يجد المفسرون بدأً من تقريب الفكرة فطربوا الهواء، الذي يرونـه ويسـونـه في الفضاء. وكذلك يؤخذ بنظر الاعتـار تطور التـصور من زواج الآلهـة وولادـتها، بما يـشبه حـركة الكـائن الحـي إلى الجـلد التـورـاتـي الذي جاءـت فـكرـته أكثر منـطـقاً بـالنـسـبة لـلـفـكـرة الأولى. ثم نـصـوـج ذـلـك بالـقـوـلـ القرـآنـي بـمـسـأـلة أـكـثـر قـرـبـاً مـنـ المـنـطـقـ.

نـجـدـ أحد رـجـالـ الدـيـنـ منـ مـؤـرـخـيـ وـشـيوـخـ الـمـسـلـمـينـ الشـيـعـةـ مـحـمـلاًـ النـصـ أـكـثـرـ مـاـ يـجـبـ، وـيـدـخـلـ عـلـيـهـ شـيـئـاًـ مـنـ مـفـرـدـاتـ الـمـتـكـلـمـينـ عـنـدـمـاـ جـعـلـ الرـتـقـ مـقـاـبـلـ الـعـدـمـ وـالـفـتـقـ مـقـاـبـلـ الـإـيـجـادـ أـوـ الـوـجـوـدـ، مـعـ أـنـ مـعـنـىـ الـفـتـقـ لـاـ يـحـتـمـلـ غـيـرـ الـفـصـلـ، أـيـ هـنـاكـ اـعـتـرـافـ صـرـيـحـ بـوـجـودـ مـادـةـ أـلـوـىـ، مـنـهـاـ نـشـأـتـ الـأـرـضـ وـنـشـأـتـ السـمـاءـ. قـالـ الـمـجـلـسـيـ: «إـذـاـ وـجـدـتـ الـحـقـائـقـ فـعـنـدـ الـوـجـوـدـ وـالـتـكـوـنـ يـتـمـيـزـ بـعـضـهـاـ عـنـ بـعـضـ، فـبـهـذـاـ الـطـرـيـقـ جـعـلـ الرـتـقـ مـجـازـاًـ عـنـ الـعـدـمـ وـالـفـتـقـ عـنـ الـوـجـوـدـ»^(٢٩).

كـذـلـكـ نـجـدـ الـمـجـلـسـيـ يـفـسـرـ مـفـرـدـةـ الـعـدـمـ بـعـبـارـتـهـ الـآـتـيـةـ: «كـانـ كـلـ شـيءـ مـاءـ وـكـانـ عـرـشـهـ عـلـىـ مـاءـ، فـأـمـرـ مـاءـ فـتـحـوـلـ نـارـاًـ، ثـمـ أـمـرـ النـارـ فـخـمـدـتـ فـارـقـعـ مـنـ خـمـودـهـاـ دـخـانـ، فـخـلـقـ اللـهـ السـمـاـوـاتـ مـنـ الدـخـانـ وـخـلـقـ الـأـرـضـ مـنـ الرـمـادـ»^(٣٠).

إـذـنـ لـيـسـ هـنـاكـ عـدـمـ مـحـضـ، فـأـلـأـوـلـ كـانـ مـاءـ الـذـيـ شـخـصـتـهـ الـأـفـكـارـ السـوـمـرـيـةـ أـسـاسـاًـ لـلـكـوـنـ، وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ قـوـةـ التـأـثـيرـ الـدـيـنـيـ، وـخـصـوصـاًـ فـأـلـأـنـ زـوـلـ الـقـرـآنـ وـالـتـبـشـيرـ بـالـدـعـوـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ، لـكـنـ النـاسـ تـسـأـلـوـاـ آـنـذـاكـ عـنـ التـصـورـ الـوـارـدـةـ فـيـهـ. وـيـذـكـرـ الـمـتصـوـفـ وـالـمـفـكـرـ اـبـنـ عـرـبـيـ اـسـتـفـسـارـاًـ

(٢٩) الـمـجـلـسـيـ، بـحـارـ الـأـنـوـارـ ٥٤ـ صـ ٥٤ـ.

(٣٠) الـمـصـدـرـ نـفـسـهـ ٥٤ـ صـ ٩٨ـ.

قدمه شخص إلى الرسول حول بداية الكون ومكان الله قوله فيه: «أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق»؟ وكان الجواب: «كان في السحاب الشفاف، الذي يحجز الناظر عن الشمس»^(٢١).

وبغض النظر عن الاستنسار والتوضيح، سواء طرحت في حياة الرسول أم من بعده، فإنه يشير إلى رغبة في التقسي، في أمور الكون، وليس ما جاء حوله حقائق كاملة، هذا إذا نظرنا لها كعلم لا كديانة. وختاماً، كل ما جاء في التصور الديني، الإسلامي وما قبل الإسلامي، أنه لا يخرج من دائرة العالم المحسوس، فالتصورات ظلت تتحدث عن الماء والهواء والزمن من داخل الكون لا من خارجه، وبطبيعة الحال لم يلغ هذا الأمر التفكير بوجود الله، كقوة في داخل الطبيعة نفسها، أو خارجها، حسب اختلاف أهل الرأي، وبالتالي لم يلغ وجود الدين، وربما قربت المسافة بين الإلحاد والإيمان إذا كانت العودة صادقة إلى العقل من دون مؤثرات سياسية وفكرية مسبقة.

(٢١) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ١، ص ٤٩.

أفكار معاصرة

لم تبق الأفكار الدينية في صفحات الكتب السماوية، بل ظهر مفكرون وفلسفه سعوا إلى تطوير المفهوم الديني وإعطائه شكلاً أكثر معقولية وقبولاً، وذلك ما فرضه تطور العلم ونظرياته المتعددة في مسألة الكون وجوده، أو لنقل لتضييق الهوة بين العلم والدين، حتى إن البعض أخذ يجعل من الكتاب السماوي كتاب علم بحت، فيه الفيزياء والكيمياء. إن هؤلاء سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أم يهود يؤكدون بالدرجة الأولى على المبدأ الديني كأساس لأفكارهم المشتركة، وهو وجود القوة الإلهية كقوة تقف خلف هذا الوجود الذي تمثل فيه غاية وقصد ومنها وجود الإنسان، الذي من أجله كان كل شيء، وجوده هو الآخر من أجل عبادة الله.

وقال الأب جورج قتواتي^(٣٢)، ومن المؤكد أنه يتحدث بما تستسيغه المسيحية واليهودية لأن المسيحية تقر بالتوراة كمهد قديم، والإنجيل مكمل له بالعهد الجديد: «خلق الله العالم لكي يكون مثماً للإنسان من حيث هو خليفة الله، كان للإنسان في الخلق مركز الشرف، ولهذا أمرت الملائكة

(٣٢) رجل دين مسيحي مصري، ولد بالإسكندرية ١٩٠٥، ودرس الصيدلة والكيمياء، ثم تخصص بالدراسات الدينية، وهو راعي دير الدومينikan، ومكتبه، أشرف على العديد من الدراسات العلمية، وحضر العديد من المؤتمرات العلمية الخاصة في الاستشراق والدراسات الاستشرافية، توفي ١٩٩٤. من نتاجه الفكري: كتاب مؤلفات ابن سينا، «المسيحيون في مصر»، «المسيحية والحضارة العربية»، «فلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية» وغيرها.

بأن تسجد له^(٣٣). يؤكد الإسلام ذلك بالقول الذي ينقله الأب قنواتي دعماً للرأي السابق: «لقد خلق الإنسان لكي يشهد أن لا إله إلا الله، لكي يعبد خالقه ويمدحه ويخدمه»^(٣٤)؛ ومعلوم أن القرآن كان واضحاً في الغرض أو الغاية من خلق الإنسان. قال: «وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون»^(٣٥).

لقد جعلت الأديان روعة وأعجوبة الوجود، بأسراره وتنظيمه الدقيق، ببرهانًا على وجود الله وقدرته وجبروته. وكاستكمال لموضوعة الوجود في الفكر الديني نناوش آراء أحد أقطاب هذا الفكر الذي يعتبر رائدًا من رواد الفكر الديني الفلسفى المعاصر، وهو صاحب قصد وغاية ولم تأت دراساته للترف فكري، أو لميل شخصي حسب، بل كانت غايتها مواجهة ما يعتقد هو بسيrian الفكر المادى في المجتمع العراقي، والإسلامي بشكل عام.

لذا كان صاحب رسالة وقصد ومنهج، وبعد ما يطرحه أساساً لقيام نظام إسلامي، لا بد أن يجد له فلسفة واقتصاداً، فما كان من فلسفة ليعقوب الكندي (ت. ٨٧٣ ميلادية ٢٦٠ هـ)، وأبي نصر محمد الفارابي (٩٥٠ ميلادية ٢٣٩ هـ)، والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (ت. ١٠٣٦ ميلادية ٤٢٨ هـ)، وما قبلهم من المعتزلة، وإخوان الصفا ليست فلسفة إسلامية مثلما هي أفكار آية الله محمد باقر الصدر، التي هي «فلسفتنا» حسب منطقه وما تلك الا هر طبقات.

قدم آية الله الصدر تصوراته حول الوجود من خلال مناقشة الفكر الفلسفي الماركسي كمحاولة جادة لصياغة نظام فلسفى إسلامى؛ وفكري يتضمن الجانب الفلسفى والاقتصادى حيث يناقش هذا المفكر مسألة

(٢٢) فتواتي، المسيحية والحضارة، ص ٢١.

(٣٤) المصدود نفسه.

(٢٥) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

الوجود بمفاهيم فلسفية منفصلة عن الفكر المثالي، كما يعتقد هو بذلك، ويقف متناقضاً مع الفكر المادي، واعتقاده هذا يوضحه في قوله التالي: «وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان، يعتبر أحدهما أن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود، وهو المفهوم الواقعي المادي، ويتخطى الآخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معاً وهو الواقعي الإلهي»^(٣٦).

ففي مسألة الوجود يحدد الصدر واقعية الوجود الإلهي أولاً، وتحديده هذا ليس خارجاً عن التصورات الدينية العامة، التي أشرنا إليها سابقاً من خلال ما ورد في الكتب السماوية، وهنا يكون الاتفاق مع المادية في اعتبار المثالية مذهبًا بعيداً عن الواقعية سواء كانت الموضوعية منها أم الذاتية. وحيث واقعية وموضوعية الوجود الإلهي، كواقعية وموضوعية الوجود المادي، وبذلك يُلغى أن يكون الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية وحسب، لأنه ينزع المفهوم الفلسفي الديني للوجود من طابعه المثالي.

في هذا الأمر نجد يقول: «إن الواقعية ليست وقفاً على المفهوم المادي؛ كما أن المثالية أو الذاتية ليست هي الشيء الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي، ويقف أمامه على الصعيد الفلسفي، بل يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي، الذي يعتقد بواقع خارجي... ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جمِيعاً»^(٣٧). لأن الله خالق المادة والروح معاً، وأنه سبحانه غير معروف ومحدد، يتعرف عليه الإنسان من خلال مخلوقاته، والتي هي الوجود روحًا ومادة.

يظهر بالوجود الإلهي كأنه وجود ثالث خارج المادة والروح، وتتعدد في

(٣٦) الصدر، فلسفتنا، ص ٢٠٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

تقديم أحدهما على الآخر مادية أو مثالية الاتجاه الفلسفية، كما يحدد ذلك السؤال الأساسي في الفلسفة عبر المفهوم الماركسي: «خطان أساسيان، اتجاهان أساسيان في طريقة حل المسائل الفلسفية، فهل ينبغي إيلاء الأولوية للطبيعة للمادة للفيزيائي للعالم الخارجي، واعتبار الفرعي الروح والإحساس، وما إلى ذلك عنصراً ثانوياً. تلك هي المسألة الرئيسية، التي ما تزال في الواقع تقسم الفلسفه إلى معسكرتين كبيرتين»^(٢٨).

حسب هذا التصور، لا وجود لخط ثالث خارج هذين الخطين، فلا يستطيع أصحابه من تحديد ماهية هذا الوجود الثالث، فالله ليس مادة ولا شيء من الأشياء بل هو في المفهوم الديني روح وفكرة، لذا لا يتصور إلا ضمن التصور المثالي. وإن الاختلاف بين المثالي والإلهي ما هو إلا بالتسميات فقط، أما على أرض الواقع فإن الفكر الديني بشكل عام هو فكر مثالي موضوعي، حيث التزيم الذي ينزعه به الله من كل وجود مادي وفيزيائي، يحوله ويدون عناء إلى فكرة وروح عالية، كما هي المثل لدى أفلاطون المعلقة في العالم العلوي، والصورة النهاية لدى أرسطو، والذرة الروحية لدى ليبرنر التي تسمى بالموناد، والفكرة المطلقة لدى هيغل... الخ.

على الرغم من اعتقاد التيار الديني الفلسفى، الذي يقول بأن القدرة الإلهية غير المحددة، هي وراء كل شيء في الوجود، لكنه من جهة أخرى يحاول مواكبة التطور العلمي، وهذا الأمر يأتي واضحاً في رأي آية الله الصدر التالي: «والحقيقة أن المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية»^(٢٩).

(٢٨) لينين، المادية والمذهب التجربى، ص ٣٩١.

(٢٩) الصدر، فلسفتنا، ص ٢١.

كذلك يؤكد الصدر على أهمية البحث العلمي، وأن العقل هو دليل على إثبات الحقائق بما فيها الله كحقيقة قائمة وأولى. وهو يريد الاحتفاظ بالأسباب الإلهية والأسباب الطبيعية في آن واحد، والأسباب أخيراً هي إلهية. قال: «إن كشف الأسباب لوجود العالم لا يعني الاستغناء عن الله، أو فكرة الله»^(٤٠). من الواضح أن آية الله أدرك، على خلاف مفكرين كبار سبقوه كأبي حامد الغزالي على سبيل المثال لا الحصر، في تأكيده على الأسباب الطبيعية وإمكانية الظواهر بما فيها من أسباب.

بعد هذا يبقى أن نوضح أمراً آخر قدمه الصدر، من خلال مناقشته للفلسفة الديالكتية والتاريخية، كدليل على وجود الله كملة أولى لكل ما هو روحي ومادي، وهذا الأمر هو رفض نظرية التزامن بين العلة والمعلول، أي ما بين السبب والنتيجة. وهدف هذا الرفض هو وجود العلة الأولى بدون معلول. ذلك لقطع سلسلة التواصل بين النتائج والأسباب.

جاء ذلك ردأً على التساؤل عن ما قبل وجود الله، وهذا هو الإشكال نفسه الذي يتعرض له الفكر المادي عند الحديث عن بذرة الكون الأولى، التي أوجدت أو خلقت نفسها بنفسها، وكيف تفسر سرمندية المادة، وإذا كان الفكر المادي الفلسفى يعتمد على ما توصلت إليه علوم الطبيعة في اكتشافاتها المستمرة فإن الفكر الدينى غير المنسجم مع تطور هذه العلوم؛ في وجهات عديدة، اختصر المسافة جاعلاً سبب الوجود علة ليس لها معلول وهي الله، بينما الفكر الدينى القديم عندما يتحدث عما وراء الوجود لا يتجاوز المادة، التي جعلتها قدرة الله أرضاً وسماءً، وأشياء أخرى، مثلاً ورد في التوراة والقرآن على حد سواء.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

يتضح مما تقدم أن آية الله محمد باقر الصدر، مع التقدير لقراءته وبحثه في الفكر والفلسفة، إلا أنه في مجال تحديد خط ثالث في الفلسفة، خارج المادية والمثالية، أراد تأكيد نظرية إسلامية فلسفية أولاً خارج منشأ الفلسفة الإسلامية المعروفة وكانت ناضجة إلى حد كبير في القرن العاشر الميلادي وما بعده، وبالتالي تأكيد نظرية اجتماعية واقتصادية لنظام سياسي إسلامي، مع تفاؤل غير واقعي في حل المعضلة المذهبية في مسألة الإمامة، وهي أخطر الخلافات ما بين الشيعة والسنّة، بلد مثل العراق.

من المعلوم أن الأحزاب الشمولية، الدينية أو العلمانية، والحزب الذي يتبنى أفكار الصدر، وهو حزب الدعوة الإسلامية أحدها، لا تتمكن من العمل خارج الأيديولوجية. وما يمكن قوله، إن آية الله الصدر لوفاته حكم الإعدام وعاش إلى يومنا هذا لراجع الكثير في كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا». وربما دعوته إلى دولة إسلامية تبني فلسفته.

إن الفكر الديني المعاصر، وانطلاقاً من أفكار آية الله الصدر، لا يؤكد سوى التناقض بين المادية والإلهية في مجال البحث في ما وراء الطبيعة، عبر جدل لا نجده مثمرًا، فعلى حد عبارة الصدر: أن «الإلهي يعتقد بلون من الوجود مجرد من المادة، أي موجود خارج الحقل التجريبي، وظواهره وقواه»^(٤١)، وهذا ما ذهبت إليه المثالية تماماً، مع اختلاف التسميات، مثلاً أسلافنا، هناك المثال وهذا الله، هناك الصورة البريئة من المادة وهذا الله، هناك الفكرة المطلقة وهذا الله.

لكنَّ الرجوع إلى النص الديني التوراتي والقرآن في مسألة الوجود لا نجد هذا التجرييد المطلق فيهما عن المادة في ما وراء الطبيعة، حيث يقول

(٤١) المصدر نفسه.

التوراة «وكانَتِ الْأَرْضُ خَرْبَةً خَالِيَّةً وَعَلَى وَجْهِ الْمَاءِ ظَلْمَةً»^(٤٢). وجاء في القرآن: «ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»^(٤٣).

تبُدو مُسَأْلَةُ الْوِجُودِ الْمُجْرَدِ عَنِ الْمَادِيَّةِ، وَيَعْنِي الْعَدْمُ الْمُطْلَقُ فِي خَلْقِ الْكَوْنِ، قَدْ جَاءَ مِنْ إِضَافَاتٍ خَارِجَ الْكِتَابِ السَّمَوَاتِيِّ، وَقَبْلَهَا التَّصْوِيرَاتُ الْأَسْطُرِيَّةُ، الَّتِي تَعْتَبِرُ الْأَسَاسَ لِلتَّصْوِيرَاتِ الْلَّاحِقَةِ. بِدَأَ الْمُعْتَزِلَةُ بِمُسَأْلَةِ الْعَدْمِ قَبْلَ الْوِجُودِ. فَحِينَمَا يَكْتُمُ التَّيَارُ الدِّينِيُّ الْمُعَاصِرُ عَنِ الْوِجُودِ يَحْوِلُهُ إِلَى جَهَازٍ مُنْظَمٍ بَعِيدٍ عَنِ الصَّدْفَيَّةِ، جَهَازٍ يَدِيرُهُ مُدِيرٌ هُوَ اللَّهُ، يَصْفَهُ آيَةُ اللَّهِ الصَّدِرِ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ مَوْقِفَنَا مِنَ الْطَّبِيعَةِ، وَهِيَ زَارِهَةُ بَدْلَائِلِ الْقَصْدِ وَالْغَایَةِ وَالْتَّدْبِيرِ، كَمَوْقِفِ عَامِلٍ يَكْتَشِفُ فِي حَفَرِيَاتِهِ أَجْهِزَةً دَقِيقَةً مَكْتَزَّةً فِي الْأَرْضِ، فَإِنْ هَذَا الْعَامِلُ لَا يُشْكِ فِي أَنْ هَنَاكَ يَدًا فَتَانَةً رَكَبَتْ تَلْكَ الْأَجْهِزَةَ بِكُلِّ دَقَّةٍ وَعَنْيَةٍ»^(٤٤).

هُنَا تَتَحَقَّقُ الْحَتْمِيَّةُ، أَوِ الْجَبْرِيَّةُ الدِّينِيَّةُ فِي الْوِجُودِ، فَتَتَبَسَّمُ كُلُّ قَطْرَةٍ مَطْرُ وَذَرَةٍ رَمْلٍ وَنَبْتَةٍ بَرِيَّةٍ وَمَا إِلَى ذَلِكَ مَحْسُوبًا لَهَا مَسْبِقًا، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ تَقْدِيرِ وَجُودِ الْإِنْسَانِ وَتَصْرِفِهِ مَسْبِقًا بِجُوعِهِ وَشَبْعِهِ وَفَرَحِهِ وَتَرَحِهِ وَمَعَانِيَهُ مِنْ فَوَاجِعِ الْمَجَمِعِ وَالْطَّبِيعَةِ كَالْحَرُوبِ وَالْزَّلَازِلِ وَالْأَعْاصِيرِ...الخ. وَهَذَا الْأَبُ جُورْجُ قَتوَاتِي (ت. ١٩٩٤) كَرْمَزُ مِنْ رُمُوزِ الْمُفَكِّرِينَ وَالْبَاحِثِينَ الْكَبَارِ الْمُسْكِيْحِيَّينَ بِمِصْرَ، يَؤْكِدُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ أَيْضًا: «وَلَا يَسْتَطِعُ الْمُؤْمِنُ أَلَا يَعْجَبَ كُلُّ إِعْجَابٍ عِنْدَمَا يَرَى مَا فِي الْكَوْنِ وَالْتَّارِيَخِ مِنْ جَمَالٍ وَنَظَامٍ وَرُوعَةٍ»^(٤٥).

لَقِدْ سَبَقَتِ التَّفْكِيرُ الدِّينِيُّ الْمُعَاصِرُ عَنِ الإِلَهِيَّةِ مَقَابِلَ الْمَادِيَّةِ وَالْمَثَالِيَّةِ،

(٤٢) التوراة، سفر التكوين.

(٤٣) سورة فصلت، الآية: ١١.

(٤٤) الصدر، فلسفتنا، ص ٣٥٩.

(٤٥) قتواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص ١٨.

أفكار أكثر واقعية على الرغم من زمنها السابق، وأنتجت مثل مقالة وحدة الوجود، التي بناها فلسفياً المتصوف محبي الدين بن عربي (ت. ١٢٤٠ ميلادية ٦٢٨ هـ)، ومن قبله كان المعتزلة الذين أسسوا لتصورات تتسم بالواقعية إلى حد ما. ختاماً، لا تبدو الدعوة إلى الخط الإلهي في الفلسفة أكثر من إرهاصه فكرية، يصعب استيعاب تميزها عن الفلسفة المثالية.

الفصل الرابع

ما قبل الوجود عند المعتزلة

مقالة العلاف

مقالة الشحام

مقالة الخياط

العدم بين الإثبات والنفي

نظرة عامة

بطبيعة الحال، لم يكن الاعتزال، كمذهب كلامي وفلسفي، وعلى الرغم من خصوصيته، من بين المذاهب الأخرى في داخل الفلسفة الإسلامية البحتة، فقد ظل يدور حول رحى التصور الديني في الوجود، تهدف نظرياته، بشكل عام، إلى تجسيد فكرة الله وتأكيد الطابع الديني المهيمن آنذاك على الفكر والفلسفة، ويفسر هذا الأمر عدم وجود أفكار مادية خالصة عند المذاهب التي كانت قاعدة نشأتها دينية، مهما كانت محاولاتها الفكرية نحو ذلك، مثلاً يصنف البعض مقالات إبراهيم بن سيار النظام، في الحركة والجزء الذي لا يتجزأ، أو تصورات شيخ الاعتزال الآخرين حول شيئاً ما قبل الوجود.

فحينما نتعرض لفكرة المعتزلة في الوجود سنجد مزيجاً من الفكر المادي والمثالي كما اخترط سابقاً في الفكر الفلسفي الهندي والصيني وحتى اليوناني؛ ومن جانب آخر لا يمكن اعتبار أفكار المعتزلة أفكاراً فقهية أو كلامية بحثة أيضاً، وإنما هي أفكار ذات منحى فلسفية تسعى إلى الإجابة على التساؤل حول الوجود. فإذا تأكّدت مهمّة الفلسفة الأولى هي البحث في الوجود، فإن نظريات المعتزلة هي نظريات فلسفية لأنّها تجيب على هذه الموضوعة وبطريقة فلسفية.

لذا عندما نتكلّم عن بدايات الفلسفة العربية الإسلامية فلا يمكن

إغفال تاريخ المعتزلة في هذا المجال؛ وكان هذه الفلسفة بدأت عند يعقوب الكندي، كأول فيلسوف عربي إسلامي، كما يشير إلى ذلك معظم المستشرقين والمهتمين في هذا المجال. فما يمكن قوله، عند ذكر الكندي مثلاً، هو النضج الذي تميزت به مرحلة أفكار هذا الفيلسوف. وربما يكون اختفاء مؤلفات شيوخ المعتزلة، في خضم الصراعات السياسية والفكرية، عذراً للباحثين، فما وصلنا من المعتزلة هو ما تناقلته كتب أعدائهم أكثر من مؤيديهم، وكتب بعضهم التي تعد على أصابع اليد قياساً بما أُرخ للملئات من مؤلفاتهم.

نحن في حاجة للبحث الدقيق عن مقدمات أو شذرات الفلسفة المعتزلية، ويمكن تشخيص مناجٍ فلسفية في آرائهم المختلفة في الوجود، تميزوا فيها عن غيرهم. ويبدو من خلال دراسة هذه الأفكار أن للمعتزلة إبداعاً في هذا الشأن يتجاوز مع موضوع الفلسفة واهتمامها، وسنبحث هذا الموضوع في ما قبل الوجود أولاً، ثم في الوجود كظهور من العدم. أطلق المعتزلة على مرحلة قبل الوجود تسمية «العدم»، وقد اختلفوا بنظرياتهم حول حقيقة هذا العدم، هل هو المطلق أم الشيئ؟

يبدو، حسب ما ذهب العديد من الباحثين، أنهم قالوا بهذا العدم ليحلوا به مسألة الوجود، وغموض بذرته الأولى، ومنهم من ربط بين علم الله بالأشياء وبين مسألة العدم، عندما قال: بما أن علم الله قديم فكل ما كان يعلمه أنه موجود قبل أن يظهر للوجود. وبهذا يكون الوجود عبارة عن فكرة ليس إلا وأن ما يجعل فكرة المعتزلة متشابهة إلى حد ما مع نظرية المثل الأفلاطونية، وما أطلق عليه أفلاطون (٢٤٧ قبل الميلاد) بالوجودية الصرفة. وملخصها أن تكون الأشياء كامنة قبل ظهورها إلى الوجود على

وجه حقيقة، فإذا كانت الأشياء عند أفلاطون نسخاً في عالم المثل، فعند المعتزلة تكون في عالم الله وعلمه.

أخبر الشهري عن ذلك بالقول: «تزعزع المعتزلة أن لكل فكرة ممثلاً، أعني أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يستند عليه العلم^(١). وبما أن العالم كان عدماً عند المعتزلة استمد وجوده من علم الله، فإن ذلك يقرر أن يكون العدم مادة العالم والوجود الأولى المنوحة من الله الصورة والشكل. وينذكر هذا بجواهير فلسفة أرسطو طاليس (ت. ٣٢٢ قبل الميلاد) في اتحاد المادة بالصورة، والمادة عنده الهيولي، وتدرجياً إلى الأعلى تكون هناك صورة بريئة من المادة هي الله. وحسب زهدى جار الله «إن القول بالمعلوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات»^(٢).

يتبع هذا الأمر أساساً جواهير مسألة التوحيد عند المعتزلة والتنزيه المطلق لذات الله، ويدون فكرة العدم هذه يكون الوجود قادماً من ذات الله مباشرة، وهذه المباشرة تدل على شيئاً الله التي ناضل المعتزلة ضدها، وكانت هي جواهير فلسفتهم في التوحيد. فالعدم عندهم هو الواسطة بين الله والوجود، تلك الواسطة غير المرئية وغير المحسنة أو المشيّأة إلا بعد ظهورها كوجود مادي. ولتوسيع هذه المسألة لا بد من مناقشة أفكار أو مقالات المعتزلة بقصد العدم، حيث انقسموا إلى قسمين منهم من نفي شيئاً عنه ومنهم من أثبتها.

(١) الشهري، نهاية الإقدام، ص ١٦١.

(٢) جار الله، فلسفة المعتزلة ١ ص ١٣٥.

مقالة أبي الهذيل العلاف

(ت. ٨٤١ ميلادية ٢٢٧ هـ)

لا تعطي المؤلفات التاريخية، في المذاهب الإسلامية، كلاماً صريحاً بالعدم في مقالة أبي الهذيل العلاف، كأول فيلسوف معتزلي. بل إن ما صرخ به العلاف، حسب ما نقله الشهري، هو ما قبل الوجود على أنه العدم. قال: «الخلق عنده الله قوله لا في محل»^(٢). وكذلك قوله: «في كلام الله إن بعضه لا في محل وهو قوله كن»^(٤). وأن كلمة «كن» هي فعل الأمر الذي به تحول العدم إلى وجود. يقصد العلاف بقوله: «لا في محل» أي غير محدد بمكان. وفي سبيل توضيح المسألة أكثر نأتي بقول العلاف التالي: «إن الله قوله للشيء كن لا في محل قبل خلق الأجسام والأعراض»^(٥).

لكن، ما هي الصلة بين هذا القول الحادث من الله، كما يريد به العلاف، وبين الوجود الكائن منه؟ وكما يبدو أن أمر الله كان موجهاً إلى شيء يقصد العلاف تماماً، حيث يحمل إمكانية أن يكون وجوداً متميزاً تظهر منه هذه الأشياء المتنوعة. وكما هو واضح في مقالة إبراهيم النظم: «في الظهور والمداخلة تكون الأشياء كامنة في هذا العدم، الذي كان أمر الله (كن) أعطاء صفة الوجود، والا إذا كان هناك لا شيء قبل الوجود فما هي الحاجة إلى الأمر «كن»، كما قال بذلك العلاف؟ ويرى أببير نصري نادر

(٢) الشهري، الملل والنحل ١ ص ٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

بأن العلاf في رأيه هذا كان يشرك بالله، والباحث يقيس هذا نسبة إلى التوحيد المعتزلي وتقريبه المطلق للذات الإلهية، ورد ذلك بقوله: «أليس هذا القول نوعاً من الشرك؟ عندما نقول: إن الله أمر العدم الذي هو الشيء والذات فيكون هذا العدم شيئاً موجوداً وقديماً، وهو كمادة أولى ستأمر بأن تتخذ صوراً كانت فيها بالقوة، ولكن هذه الصورة غير صادرة من الأمر الإلهي ذاته»^(٦).

ذلك ما يأتي متعارضاً تماماً مع مقالة العلاf في التوحيد، وما زال هناك شيء كامن في هذا العدم فلا بد أن يظهر بشكل اضطراري، وهذا ما يسمى عند المعتزلة بـ«العدم الممكن»، أي الذي يحمل إمكانية الوجود. إن العلاf في قوله بقضية العدم، بالصورة التي ألغى فيها العدم المطلق، أراد الجمع بين رأيه الفلسفي هذا وبين قوله بالذات الإلهية المطلقة. فأخذ العلاf يفتّش عما يجعله واسطة لهذا الانسجام، ومع كل هذه المحاولات فإنه لم ينج من تهمة الكفر والالحاد من قبل مثبتي الصّفات، ويرتبط هذا بفكرة المعتزلة حول الصفات ومسألة تعطيلهم لها.

كان العلاf برأته هذه قد أسس قاعدة في مدرسة المعتزلة للقول بالعدم، عندما يتحول عنده إلى وجود بالأمر الإلهي «كن» الحادث وليس القديم طبعاً، حسب مقالة خلق القرآن السالفة الذكر. وارتباطاً برأي العلاf هذا فإن تلميذه إبراهيم النظام قد أشار إلى مسألة العدم بشكل غير مباشر في نظريته الظهور والكمون، و قوله بأن الخلق كان دفعة واحدة، وهذا يدل عنده على أن ظهور الأشياء كان ذاتياً من مكانتها ووجودها باختلاف أجناسها. وأن التمييز بين الأشياء كان بظهورها إلى الوجود لا

(٦) نادر، فلسفة المعتزلة ١ ص ٧٠.

بوجودها في العدم، وهذا يفسر بعدم ملموسيّة المدوم، وأنه مجرد قوة كامنة في اللاوجود. عموماً، حل العالaf كافية لإيجاد الوجود بطريقة غير صريحة نستنتجها من الأمر «كن» الموجه من الله إلى العدم ليصبح وجوداً. بينما يعتبر النظام ظهور الأشياء ليس بأمر بل بظهور ذاتي حيث تظهر الأشياء المعلومة إلى الوجود من مكامنها.

نرى العالaf يضع الغاية والقصد من خلق الوجود بقوله: «خلق الله خلقه لعلة والعلة هي الخلق، وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم، لأن من خلق ما لا ينفع به فهو عابث»^(٧). وإذا تساءلنا عمَّن يدرك هذه المنفعة، هل إن كل الموجودات لها قابلية الإدراك والمنفعة من وجودها؟ وكم من أشياء الوجود لا تعنيها هذه المنفعة، فما علاقتها بهذا الخلق؟ وما يخص الخلائق العاقلة المفترضة من إنس وجان، فإن الله حدد في القرآن الغاية من خلقها بالأية: «وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون»^(٨)!

(٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٩٢.

(٨) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

مقالة يوسف الشحام

(ت. ٨٤٨ ميلادية ٢٣٤ هـ)

شيخ من شيوخ معتزلة البصرة، ومن تلاميذ العلاف، قال بجسمية أو شبيئية العدم: «إن المعدوم شيءٌ وذاتٌ وعينٌ وله خصائص متعلقةٌ في الوجود»^(١). ومن العلاف إلى الشحام نجد هناك خطوة متقدمة بفكرة العدم، فمن الشبيئية غير المشخصة لدى العلاف إلى الشبيئية المشخصة لدى الشحام. ففي قول الشحام يكون ما قبل الوجود، للأشياء الموجودة، شيئاً محدد ال الصفات مسبقاً قبل الظهور إلى الوجود، وهذا الشيء يعني الجوهر والعرض، وربما يقود ذلك إلى رأي صريح بقدم وأزلية الوجود.

قال الشحام ذلك على الرغم من أن معتزلة آخرين أكدوا شبيئية المعدوم إلا أنهم نفوا أن يكون جوهراً أو عرضاً بل له صفة الشبيئية فقط. ومنعنى هذا أن صورته غير محددة، وهذا يلتقي إلى حدٍ ما مع قول أرسطو في الهيولي الحالي من الصورة. مع هذه الصرامة في قدم المعدوم كمادة أزلية، إلا أن المعتزلة لا يرون في الله إلا القديم الأول، وهذا كما قلنا مرتبط بمقالة التزية لديهم.

إذن، فما سر هذا التفلسف في وجود العدم وتشخيصه بذات معينة إن لم يكن قدرياً مع أن كل ما بناء المعتزلة مبنياً على التوحيد وقدم الله؟ وإذا كان المعدوم حادثاً فلماذا لا يكون الحدوث عند الوجود أو الظهور؟

(١) الشهريستاني، نهاية الإقدام، ص ١٣٥.

وبالتالي لماذا مرحلة العدم؟ أقول: إن كان جواب المعتزلة على ما تقدم من تساولات، يتلخص في إبعاد الله عن الشيئية وتنزيهه بواسطة ما بينه وبين الوجود وهو العدم، فإن الأمر لا يبدو خالياً من فلسفة حاولت الانسجام مع الفكرة الدينية، والتي تتعارض بطبيعة الحال مع التصريح بالواقع المادي للوجود وأزليته، كما ذهب إلى ذلك الشحام في قوله بشيئية المعدوم، علماً بأن رجوع الأشياء بعد وجودها إلى العدم هو المستحيل عند المعتزلة، وهذا تصريح واضح بفكرة عدم تدخل الله في الكون بعد خلقه، وينسحب الأمر أيضاً على تنظيم وإدارة المجتمع.

قد تؤيد الحقيقة التي أمامنا ما ذهب إليه المعتزلة، ومنْ قال بتنزه الله عن التدخل في العالم بعد إيجاده، فهل يُعلق أن الله، وهو قادر على كل شيء قادر، سيجعل من بذرة التفاح شجرة نخيل؟ ولو جعلها بفعل الإرادة وتأكيد القدرة لا يعني هذا فوضى في الكون، وإنّه القانونية، أو ما جلبها الله عليه؟ ولو تدخل الله في شأن الإمامة، وهي لم ترد في القرآن، رغم أنه يقول: «وَمَا مِنْ دَائِيَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِيهِ إِلَّا أَمْمٌ أَمْتَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحَشِّرُونَ»^(١٠).

لو نظرنا إلى الأنظمة السياسية، وما حدث من مكاره ومتالم ومفاسد إلى جانب أن هناك أنظمة عادلة سواءً أكانت مستبدة أو ديمقراطية وحث الدين على العدل وإخضاع الإنسان للوعد والوعيد أليس هذا كافياً أن الله أنزه من أن يتدخل في هذا الشأن، وأن ليس هناك من مبرر لمقالة الحاكمة بالله، التي بدأت بالخوارج (٣٧ هـ) ثم انتهت بالهندي أبي الأعلى المودودي (ت ١٩٧٩)، ثم المصري السيد قطب (أُعدم ١٩٦٦).

(١٠) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

مقالة أبي الحسين الخياط

(ت. ٩١٢ ميلادية ٢٠٠ هـ)

تتميز مقالة الخياط، حسب وصف مؤرخي المعتزلة، بأنها المقالة المتطرفة في مسألة العدم. فهو لم يثبت المعدوم شيئاً وحسب بل تعدد ذلك إلى تشخيصه بالجسم. قال: «الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في القدم، والعرض عرض في القدم... والسود سود في القدم»^(١١).

زاد الخياط على قول من سبقه بإضفاء الجسمية على المعدوم، وبسبب هذا التطرف أطلق على الخياط وجماعته تسمية «المعدومية». وتشكل مقالته إضافة على مقالة العدم المعتزلية دفعة من التطور الفلسفى، حيث ساوى بين صفات الوجود وصفات ما قبل الوجود، ويتبين ذلك في قوله التالي: «كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه»^(١٢).

ينقل الأشعري رأياً ملئن قال إن الله شيء، وشيئية العدم لدى الخياط، وهو على ي PDO من معاصريه إذا علمنا أن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وقال: «وقال قائلون: معنى الله شيء هو إثباته، وقد ذهب إلى هذا قوم زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها... وهذا القول قول أبي الحسين الخياط»^(١٣).

(١١) الشهرستاني، الملل والنحل ١ ص ٨٠.

(١٢) المصدر نفسه ١ ص ٨٦.

(١٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ص ٥١٨.

ينتقد الأشعري مقالة الخياط ليس لأنها أثبتت العدم شيئاً قبل وجودها بل لأنها جاءت متناقضة في القول بالثبوت والوجود، لأن الثابت هو موجود بالأساس، فما معنى قول إن الله شيء لإثباته؟.

تدل هذه المقالة بشكل مباشر، ومن دون أي حرج، على رأي الخياط في قدم الأجسام في الوجود. ولم يكن ذلك تكهنًاً منا بقدر ما هو تأكيد من أحد رواد الفكر المعتزلي المعاصرين للخياط، محمد بن عبد الوهاب الجبائي الذي يقول: «قول الخياط بأن المعدوم جسم فإنه يقول بقدم الأجسام»^(١٤). إذا صحت رواية الشهريستاني فإنه شك صريح بأن الأشياء ليست محدثة، وإذا لم يقرر أن الله هو القديم لا سواه، فمعنى ذلك بأنه متزامن الوجود مع الأشياء. هذه هي أبرز الآراء الجريئة التي تقدم بها الخياط بخصوص العدم.

(١٤) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٨٦.

العدم بين الإثبات والنفي

جرت مناقشات كثيرة بين من أثبت العدم شيئاً وبين من نفى ذلك؛ ومن هذه المناقشات ما يورده الشهريستاني في كتابه «نهاية الإقدام»^(١٥). وذلك في المقابلة بين العدم والوجود من جهة وبين صفتِي الإثبات والنفي من جهة أخرى، فمثلاً أن الوجود ليس معنى رديفاً للإثبات لذلك لا يجوز، في هذا السياق، القول بنفي شبيهة العدم أيضاً. أما أصحاب مقالة نفي العدم كونه شيئاً فيلجؤون إلى مقابلة التناقض ما بين النفي والإثبات. فإذا نفي شيء لا يمكن إثباته، وبمقابلتهم بين العدم والنفي يصبح كل عدم نفيأً، وكل نفي غير ثابت.

ينسب الظواهري إلى جماعة من المعتزلة قولهم: «إن المعدوم الممكن ثابت أي له وجود في الخارج غير الوجود فيه. واحتجوا بوجهين: أن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت أم أن المعدوم لأنه معلوم؟ فإن الشهر القادر قبل وجوده معلوم فهو عن غير المعلوم»^(١٦).

لكن، لا تقييد مصادر المعتزلة بأي تمييز لهذا العدم إلا كونه شيئاً عاماً غير محدد، وهو المشترك لكل الموجودات، مثله مثل الهيولي. وحتى أصحاب الجسمانية لم يخصصوا الجسم المعدوم إلا بأوصافه العامة. فإذا أخذنا

(١٥) الشهريستاني، نهاية الإقدام، ص ١٥١ وما بعدها.

(١٦) الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص ٣٠.

رأي الجبائي الذي يقول: «الجوهر يكون جوهراً في حالة عدمه»^(١٧). وهذا الرأي لم يميز المعدوم إلا بشكله العام، على الرغم من تأكيد جوهريته، وهناك أعداد لا تحصى من الجواهر والأجسام.

مع كل هذا الانسجام في آراء المعتزلة بخصوص الأوصاف العامة للمعدوم فإن آراءهم لا تخلو من التناقض، وربما يكون مصدر هذا التناقض هم المؤرخون أنفسهم، الذين منهم عُرفت أفكار المعتزلة. ويحاول البلخي أو الكعبي (ت. ٩٣١ ميلادية هـ٢١٩) وهو أحد شيوخ المعتزلة ومؤرخهم في كتابه «مقالات الإسلاميين» إلغاء هذا التناقض بقوله : إن: «المنتزلة مجمعة على أن الله، جل ذكره، شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للأجسام والعرض، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار. بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حد. ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شيء، وأنه القديم، وكل سواه محدث، وهذا هو التوحيد»^(١٨).

بينما تؤكد أغلب آراء المعتزلة حول العدم بأنه شيء، وبعضهم قال بجسمية هذا الشيء، والكعبي نفسه يؤيد ما قاله الخياط أحد المندفعين في القول بأن العدم جسم، وأنه معلوم ومذكور. ويمكن التعليق على هذا التناقض بالقول: إن الموضوع الذي اقتحمه المعتزلة، كان شائكاً وخطيراً، ومسألة التناقض فيه مسألة واردة. ومن يريد الدفاع عن آراء المعتزلة سابقاً يذكر أقوالهم التي تناصر الفكر السائد، وتؤكد قدرة الله ووحدانيته، وتفسير أقوالهم على ما تفتضيه الظروف. وبطبيعة الحال لم يكن المعتزلة

(١٧) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٣٧.

(١٨) البلخي، مقالات الإسلاميين ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٢.

دعاة إلحاد أو زندقة بل كانوا مؤمنين ينظرون إلى الكون وخلقه نظرة مغایرة، وعندما قالوا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، أو مسؤولية الأجسام عن خلق أعراضها، أو أن العدم شيء، والله شيء ليس بكل الأشياء، ما قالوه في خلق القرآن لا يعني كل هذا إلحاداً، فربما هناك مائز لديهم عندما يجادلون بفلسفة وعلم، وما يؤمنون به في أمور الدين.

من خلال البحث في مسألة ما قبل الوجود عند المعتزلة، وبالخصوص عند الخياط، نجد هناك آراءً ناضجة وتميز بالواقعية بخصوص هذه المسألة، حيث يعرض لنا الأمدي رأياً للخياط يقول فيه: «كيف أنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم، كما تتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له تميزه عند الفاعل وإنما كان الإيجاد الموجود لا تعرف هويته ولعله يقع جوهراً وعرضياً»^(١٩).

يتضح من جملة أفكار المعتزلة حول الأشياء قبل ظهورها للوجود الآتي:

- 1- إن قول المعتزلة بقدم الأشياء في العدم يستخلص من عدم تعرضهم لبداية وجود هذا العدم الشيئي، وهذا ما يؤكد على أزلية الأشياء في وجودها، كون الوجود امتداداً طبيعياً للعدم، وبالجملة يسفر هذا عن تناقض كبير بين تأكيد المعتزلة على قدم الله وبين إشارتهم إلى قدم الأشياء بالعدم.
- 2- إن تميز الأشياء بذات محددة تنتقل إلى الوجود كما هي في العدم.

(١٩) الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٧٩ - ٢٨٠

٣- تأكيد العلاقة القانونية في وجود الأشياء، وبدون هذا العدم ليس بمقدمة الله أن يوجد الأشياء كما تصور ذلك بعض المعتزلة، أو كما قال العالaf يأمرها بفعل «كن». وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن المعتزلة قد ميزوا بين ماهية الشيء وهي ذاته أو جوهره وبين وجوده بشكل عام، وحقيقة قد ميز المعتزلة بين أسباب الماهية وأسباب وجودها، حيث يتكون جوهر الشيء من ذاته.

أما تأثير الله عليه فيتحدد فقط في إعطائه شكل الوجود أو صورته، وهي الصورة المشروطة دائمًا بالماهية وليس الماهية المشروطة بالصورة، بذلك يكون فعل الشيء بطبعته هو الذي يتحكم بوجود ماهيته التي تظهر بقدرة الله.



الفصل الخامس

الوجود عند المعتزلة

مقالاتهم في الأجسام

يُشير الوجود بالمفهوم الفلسفي إلى كل الواقع الموضوعي، فهو «كل الأشياء القابلة للتحول في تسلسلها وتفاعلها»^(١). وهذا التعريف تقريباً هو المشترك بين الفلسفات بشكل عام، والمعتزلة كذلك ينظرون له بهذا المنظار، أي كافة الأشياء التي وجدت من العدم، ذلك العدم الذي كان عبارة عن مادة تشارك فيها الموجودات في العالم الطبيعية كافة كنماذج قبل تميزها، حسب التأثر بهيولى أرسسطو، أو متمايزة، حسب مثل أو نماذج أفلاطون.

لقد علمنا أن ما يميز الوجود عن العدم عند المعتزلة هو أشياء الوجود المتعددة، حيث يمتلك هذا الوجود القدرة على التنوع والخلق المستمر. وسنعرف على آراء المعتزلة حول الوجود من خلال مقالاتهم المتعددة في هذا المجال، علمًا بأن بداية فلسفتهم في هذه المسألة كانت في فكر أبي الهذيل العلاف، فهو حسب الشهريستاني: شيخ الطريقة، ومُقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها^(٢). ترجع أهمية هذا المفكر إلى «كونه أول المفكرين الذين فسحوا للفلسفة مجال التفكير في مذاهبهم الكلامية»^(٣).

(١) الموسوعة الفلسفية، ص ٥٢٩.

(٢) الشهريستاني، الملل والنحل، ص ١٤٩.

(٣) دي بور، تاريخ فلسفة الإسلام، ص ١٠٦.

لذا يكون حديثاً حول مسألة الوجود يبتدئ بنظريات هذا المفكر، ثم بنظريات تلاميذه التي جاءت أكثر عمقاً وفلسفه في تكوين الأجسام التي يتتألف منها الوجود المادي.

جوهر الفرد

يُعرف الجوهر الفرد بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ؛ وكان أبو الهذيل العلاف أول مفكر من مذهب الاعتزال طرق هذه المسألة، بل وربما في الفكر الإسلامي عامة، كما يذهب إلى ذلك الباحثون العرب وغير العرب. على سبيل المثال لا الحصر حسين مروة عندما قال: «إن العلاف هو أول مفكر أدخل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في المباحث الإسلامية»^(٤). وكذلك يقول عابد الجابري : «تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن الهذيل العلاف كان أول من قال بجوهر الفرد»^(٥) .

مع كل تلك التأكيدات إلا أن المصادر التاريخية للمذاهب الفكرية الإسلامية أشارت أن أتباعاً للمتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت. ٨٠٥ ميلادية ١٩٩ هـ)؛ الذي توفي قبل العلاف بأكثر من أربعين سنة، تكلموا ما مقالة الذرية في الفكر العربي الإسلامي، وأن صاحبهم هشام له الأقدمية الزمنية من بين المتصدرين للفكر والفلسفه؛ وقد وصفته المصادر بأنه متكلم جليل، بينما تصفه المصادر الأصولية، المخالفة له بالمذهب والرأي بغير ذلك. وقد عاش بالكوفة، التي كانت حافلة بالجدل والاختلاف الفكري والسياسي، وفيها ظهر مذهب أهل الرأي على بد الإمام أبي حنيفة النعمان (قتل ٧٦٧ ميلادية ١٥٠ هـ).

(٤) مروة، النزعات المادية ١ ص ٧٣٥.

(٥) الجابري، بنية العقل العربي، ص ١٧٩.

بخصوص هذه المسألة يقول بعض أصحاب هشام بن الحكم: «إن أجزاء الجسم غاية من باب التجزء وله أجزاء محدودة لها كل ومجموع... ولا يحتمل كل جزء منها التجزء^(٦). وهذا القول هو جوهر النظرية الذرية التي ينسب إبداعها في الفكر الإسلامي إلى العلaf. ومن جهة ثانية نسبت فكرة أو مقالة تجزأة الجزء إلى اللانهاية لشيخ المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام، بينما تعطينا المصادر معلومة كون هشام بن الحكم اختلف مع أصحابه بمعارضة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، حيث قال: «إن الجزء يتجزأ أبداً ولا جزء إلا وله جزء»^(٧).

ما تقدم مجرد حيثيات في تاريخ المسألة مع علمنا اليقين بأن للعلaf وللنظام دوراً بارزاً في تطوير هذه النظرية والرد عليها في الفلسفة العربية الإسلامية. أما عن المصدر الخارجي لهذه النظرية فيختلف الباحثون بين أن تكون بتأثيرات يونانية أو تأثيرات هندية. وإن كان الهند قد سبقوا اليونان بالقول بالذرة لكن هناك أسباباً تجعل تأثر العرب المباشر بالذرية الهندية غير وارد، ومنها عدم وجود الكتب المترجمة من الهند آنذاك إلى اللغة العربية وخاصة في الفلسفة. وكذلك عدم وضوح الفكر الفلسفي الهندي القديم في مسألة الذرة واحتلاطه بالتصورات الأسطورية.

أما المنفذ الوحيد الذي جعل بعض المستشرقين ومنهم (بينس) يؤكد هذه العلاقة فهو قرب مدينة البصرة النسبي من الهند واتصالهم التجاري، وهذا الأمر ضعيف إذا ما قيس بأسباب تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، لأن أغلب كتب الفلسفه اليونان ومنهم الذريين،

(٦) الأشعري، مقالات الإسلامية ١ ص ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه/ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

قد ترجمت إلى العربية من أيام الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت. ٧٠٥ ميلادية ٨٦ هـ)، والذي كان يعيش بالشام، وليس بالبصرة، ثم تطورت حركة الترجمة، بشكل واسع أيام الخليفة العباسى عبد الله المأمون (ت. ٨٣٢ ميلادية ٢١٨ هـ). وكما هو معروف فإن الاطلاع على الكتب هو الذي يحقق التأثير الواسع قياساً بما يأتي عن طريق التبادل التجارى. وهذا دليل يستحق النقاش كون المسألة الذرية دخلت الفكر العربى الإسلامى قبل أبي الهذيل العلاف.

يلخص العلاف نظريته الذرية بقوله: «الجسم هو ما له يمين، وشمال، وظهر، وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وأن الجزء الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجتمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون، ولا يحتمل اللون، والطعم، والرائحة، ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء فإذا اجتمعت فهي الجسم^(٨).

ومعنى ذلك أن الجسم ينتهي إلى ستة أجزاء فقط، تقابل ستة جهات في المكان، وهذا الجزء أو الذرة ليس له صفات الجسم إلى أن يتآلف مع الأجزاء الأخرى، فهو ليس له: «طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق»^(٩).

لا يأخذ هذا الجزء صفات الجسم، وإنما تكون هذه الصفات من وحدة الأجزاء في الجسم. أما ما يجوز للجزء فهو أن يتحرك ويسكن،

(٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص. ٥.

(٩) المصدر نفسه ٢ ص. ١٣.

وأن يلتقي بستة أمثاله فقط، والاختلاف بين نظرية العلاف ونظرية ديمقريطس (ت. ٣٧٠ قبل الميلاد) بالذرة^(١٠)، كون ديمقريطس اعتبر الجزء جسماً بدون شروط، بينما لم يعتبره العلاف جسماً إلى أن يلتقي بستة أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات ديمقريطس ونسبتها في أجزاء العلاف. ومن خلال هذه المقالة يرى العلاف بأن العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تصوره في تركيب الأجسام من الذرات. بينما ينفي المنشأ الطبيعي لذرات العالم مثلاً قال به ديمقريطس.

إن غاية نظرية الجوهر الفرد لدى العلاف هو تأكيد حدوث الوجود؛ وأن الله أزل وقديم، وأن معنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة يكون له بداية في الحدو. لذا أكد العلاف هذه الخاصية كأساس في بناء أجسام الوجود. وبمعنى أدق: كان العلاف يدرك الحقيقة التي تقول: إن من له نهاية تكون له بداية، لذا وجب أن يكون الوجود حادثاً جديداً. ومن جانب آخر، إن جزم العلاف على عدم إمكانية تجزئة الذرة هو إلغاء لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهاية، ومن وجهاً النظر الدينية التي ظل العلاف متمسكاً بها أنه لا يصح تأكيد القوانين في الوجود كواحد موضوعي قائم.

عموماً، لم تبق مقالة الجوهر الفرد مقتصرة على العلاف حسب، وإنما هناك عدد آخر من مفكري المعتزلة أبدوا تأييدهم لجوهر هذه النظرية، لكنهم اختلفوا في عدد الأجزاء المكونة للجسم، فالمنظر معمر

(١٠) أبرز فلاسفة المدرسة الذرية اليونانية: لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور، أقرت هذه المدرسة الحركة الدائمة في الذرات بوجود الفراغ، وهذا عكس ما أكده الإيليون الذين أنفوا الحركة بالفائهين بوجود الفراغ، وأشكال هذه الذرات لامتناهية في العدد. (النشر، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٧٧).

بن عباد السلمي (ت. ٨٣٥ ميلادية ٢٢١ هـ) جعل نهاية أجزاء الجسم ثمانية فقط. وجعل هشام الفوطي (ت. ٨٤٠ ميلادية ٢٢٦ هـ) الجسم يتتألف من ستة وثلاثين جزءاً، حيث اعتبره ستة أركان، وكل ركن يتكون من ستة أجزاء. ولا ندرى، هل هي صدفة أن يختار الفوطي العدد ستة وثلاثين عدداً لأجزاء الجسم، أم إنه كان قد اطلع على «آراء فيثاغوريين»^(١١)، وهم الذين كانوا يقدسون هذا العدد، وهو عندهم بمثابة القسم، ويعتبرون الأعداد مبادئ أساسية للوجود.

معارضة الجوهر الفرد

إذا كان العلاف هو صاحب مقالة الذرية في الفكر المعتزلي، فإن تلاميذه قد تجاوزوا مقالة شيخهم إلى الرد عليها ونقضها. ويأتي هذا النقض على يد إبراهيم بن سيار النظام، قال: «الجسم هو الطول، العريض، العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء»^(١٢).

في الوقت الذي حدد فيه العلاف الجسم بست ذرات لا تقبل التجزئة، فإن إبراهيم النظام جعل لانهاية لعدد أجزاء الجسم، وأنه ليس هناك حدود لاتجاهات الجسم، بل هو محدد بقياساته، التي هي الطول والعرض والعمق،

(١١) اعتبر فيثاغورس أن العدد هو مبدأ الوجود، وله هيئة وشكل، وكل شيء على مثال هذا العدد، وينقسم العدد عنده إلى عدد فردي وزوجي، وعدد محدود ولا محدود، و منقسم ولا منقسم... الخ. وينظر ارتباط اسمه بالنظرية الرياضية المشهورة، و منطوقها يقول: «مربع طول الوتر يساوي مجموع مربعي طول الضلعين القائمين». وهي التي اكتشفت بتل الحرمل ببغداد حوالي العام ١٩٥٧، كأثر بابلي، سابق على الإغريق.

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٥.

وهذا ما يشير إلى الوجود المكاني للجسم، وأن الحركة التي اشترطها العلaf بوجود السكون في الجزء أطلقها النظام فيه، حيث لا وجود للسكون. وإذا كان العلaf أقرب بتوقف الوجود عن التجدد بقوله: «بِتَنَاهِي مَقْدُورَاتُ اللَّهِ حَتَّى إِذَا انتَهَتْ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^(١٣). كذلك قوله: «إِنْ خَالِقَيَ اللَّهُ قَدْ انْتَهَتْ إِلَى حَدٍ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً»^(١٤). نذكر هنا مع ملاحظة أن البغدادي في «الفرق بين الفرق» قد سمي مقالات النظام بالفضائح، وأن الرازى ليس أقل عداوة من البغدادي لإبراهيم النظام والمعزلة كافة.

لوصح القول، أتت مقالة إبراهيم النظام انعكاساً مباشراً لتصوره في الخلق المستمر والتجدد في أشياء الوجود؛ وكذلك قوله في الحركة المطلقة في هذا الوجود. إن قول النظام في عدم نهاية التجزئة في الجسم، يؤكد أن العالم قديم وليس حادثاً يكون. ذلك إذا أخذنا المبدأ نفسه الذي استخدمه العلaf في تأكيد أزلية الله وحدوث العالم. إن تحقيق قصد النظام في أزلية المادة المتحركة دائماً بعد ذاته يعتبر إسهاماً كبيراً في الفلسفة خصوصاً بهذه المسألة. كان هذا المتكلم الفيلسوف قد قلب موازين الفلسفة، التي أسسها أستاذه والمجسدة في فعل الأمر «كن» الإلهي، والذي هو الواسطة بين العدم والوجود. ثم نظريته في تحديد أجزاء الجسم إلى تأكيد صفات الله خالصة وقدمه وحدوث العالم، وهذا ما يجعلنا نقول بالشبهة إلى حد ما، بما حدث بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية.

إن طرح النّظام لفكرة نقض الجزء الذي لا يتجزأ سبب مناقشات حادة في الفكر المعتزلي وخصوصاً مع العلaf، حيث حاول الأخير تراجع النظام عن هذه الفكرة بقوله: «لَوْ كَانَتْ هُنَاكَ أَجْزَاءٌ بِلَا نِهَايَةٍ لَكَانَ الْمَاشِي

(١٣) الإسپرایینی، التبصیر في الدين، ص ٧٠.

(١٤) الرازی، اعتقادات فرق المسلمين والمرشکین، ص ٣٨.

الذى يقطع مسافة متناهية لقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية»^(١٥). ورداً على هذه الحجة جاءت فكرة الطفرة عند النظام. «وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا ينتهي. وكيف يقطع ما ينتهي ما لا ينتهي قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالفطرة»^(١٦).

تشبه فكرة الطفرة عند النظام، إلى حد ما، فكرة زينون اليوناني (ت. ٤٣٠ قبل الميلاد) في إبطال الحركة، كما يؤكّد ذلك أحد الباحثين بقوله: «الواقع أن قول النظام هذا يشبه كثيراً ما قاله من أن المسافة لا تنتهي أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقطتين لا نهاية لها»^(١٧). في الوقت الذي أراد به زينون تأكيد عدم وجود الحركة كأستاذه بارمندريس، فإن النظام أراد تأكيد إطلاق الحركة بالاختلاف مع أستاذه العلاف. ولخطورة مقالة النظام الفلسفية هذه أدى إلى وجود فلة مناصرة. وذلك تجنباً لتهمة الكفر والإلحاد، وهذا ومن شيوخ المعتزلة المتأخرین على زمن النظام، والمؤيد لمقالته بإنكار الجزء الذي لا يتجزأ وهو أبو الحسين الخياط نجده يخشى التأييد المباشر بجعل رأي النظام بقوله: «إنها القسمة الوهمية لا الفعلية»^(١٨).

بشكل عام، انقسم المعتزلة بشأن الذرة إلى ثلاثة أقوال:

١- القول بعدم التجزئة في الذرة.

القول بالتجزئة إلى اللانهاية.

والموقف المتأرجح بين الرأيين.

(١٥) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٦٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٧) جار الله، المعتزلة، ص ١٣٠.

(١٨) مروة، النزاعات المادية ١ ص ٧٤٣ عن كتاب الانتصار للخياط، ص ٣٢.

وارتباطاً بالمسألة الذرية عند المعتزلة لا بد من توضيح موقف المعتزلة من طبيعة المجال الذي تتواجد فيه ذرات الأجسام، وهل أن هذه الأجسام توجد متراسة أم متفرقة بحيث تسمح بوجود الفراغ الذي تتحرك به؟ من المعتزلة منْ اعتبر العالم مملوءاً لا فراغ فيه، وقد تصدر هذا الرأي أبو القاسم الكعبي أو البلخي، أما سائر المعتزلة الآخرين فقد أكدوا وجود الفراغ في الكون. ويفسر أحدهم هذا الرأي بقوله: «إن العالم لولم تكن فيه مواضع خالية من الأجسام لكان يستحيل علينا التصرف، أو «التحرك»^(١٩)، بمعنى استحالة الحركة بدون وجود فراغ.

إن المقصود بهذه الحركة هي الحركة المكانية، وليس حركة الجسم الداخلية. وطبعاً أن هذا الرأي كان قبل أن تعرف خواص المادة في التمدد كمادة الهواء، وهذه الآراء تأتي متشابهة، إلى حد ما، مع آراء الفلسفه اليونانيين حيث قرر بارمنيدس أن: «العالم ككرة مادية متصلة لا مكان للخلاء فيها، وبذلك تمنع عن الحركة، لأن الفضاء الكوني ممتليء تماماً^(٢٠). بينما يقرر ديمقريطس: أنه «ليس في العالم إلا الفراغ والذرات»^(٢١).

عموماً، كان أسلوب بعض المعتزلة في طرح الأفكار والأراء أسلوب المناقضة والمجادلة وبعضهم قدم الشك طريقاً في البحث والنظر، في ما يتوصلون له من نتائج. بل إن النظام كان يدعوا إلى استخدام مبدأ الشك في العلم صراحة بقوله: «الشك أول لوازم العلم»^(٢٢). وقوله: «لا يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن الاعتقاد إلى اعتقاد آخر يكون بينهما

(١٩) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٩.

(٢٠) موجز تاريخ الفلسفة ١ ص ٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢٢) حتى، تاريخ العرب، ص ٥٠٢. عن كتاب الحيوان للجاحظ ٢ ص ١٦.

حالة شَكٍ^(٢٣). بهذا الشَّك توصل النَّظام إلى حقائق علمية في انقسام المادة وحركتها وغيرها، ذلك بما فيها إنكار الخرافة التي تقول ببرؤية الجن، ويفسرها بالاستيحاش والعزلة وأوهام النفس. وبعد عصور طويلة أصبح مبدأ الشَّك مذهبًا أساسياً من مذاهب الفلسفة الأوروبيَّة.

الخلق المستمر

تعود هذه المقالة إلى، مَن يمكن إطلاق لقب فيلسوف المعتزلة عليه إبراهيم النَّظام، وكونها تدل على أنَّ الاجسام في كل وقت تخلق فيها الأجزاء الجديدة، فإنَّها مرتبطة أساساً بفكرة نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وفحوى هذه المقالة: «تتجدد الجوادر والأجسام حالاً بعد حال، وأنَّ الله يخلق الدنيا وما فيها من غير أن يفنيها ويعيدها»^(٢٤). وعلى الرغم من قول النَّظام بأنَّ الله يخلق العالم خلقاً متتجددًا لكنه يرجع هذا التجدد فيخلق حقيقة إلى طبيعة الأشياء ذاتها، والذي يتحقق بحركة الاعتماد الداخلية التي اشتهر بها النَّظام، وهذه الحركة هي «تلزم الجسم في حالة الخلق»^(٢٥).

لأنَّ العالم برأيه كان متحركاً ويستمر في الحركة إلى ما لا نهاية، شأنه شأن تجزأة المادة إلى اللانهاية. وأنَّ الأشياء تحول من شكل إلى آخر بفعل هذه الحركة، التي أخرجت الوجود من العدم. والنَّظام في نظريته هذه يؤكد استمرار الخلق من دون توقف، ويؤكد خلود المادة وعدم فنائها. ويذكر أحد المתחالمين على المعتزلة قولًا للنَّظام أشار فيه إلى تطور الأشياء

(٢٣) البغدادي، ص ١٤١ ابن الروandi، فضيحة المعتزلة، ص ١٢٠.

(٢٤) أبوربدة، إبراهيم النَّظام، ص ٦٦.

(٢٥) العلوى، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ١٣.

الجوهري بفعل قوانين الطبيعة نفسها. قال: «مستحيل أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه»^(٢٦)، اعتبر المؤرخ هذا القول هو أحد مثالب النظام الفكريية. إن فكرة الخلق المستمر لم تكن بعيدة عن نظرية هيرقلطيس^(٢٧)، الذي قال بتجدد الأشياء باستمرار وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة، حتى عُد رأيه أو تصوره تصوراً ديالكتيكيّاً. وينسب إلى النظام القول: «إن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين، إن ما يرى منها في كل وقت غير ما رُئي في الذي قبله»^(٢٨).

في الوقت الذي أنكر فيه المخالفون للمعتزلة، وأغلبهم من الأشاعرة، قانونية الكون بالقول: «ليس من النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة - قانونية - أصلاً، ولكن الله يخلق ما يشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جمالاً ومن مني الحمير إنساناً»^(٢٩). وقد أكد النظام على قانونية الكون وعدم وجود المستحيل أو المعجزة المخالفة لنوميس الكون، لأن لو حدث كان من مني الحمار إنساناً فإن ذلك مخالفًا للحكمة والله عزيز حكيم، ولا يفعل غير الحكم التي جبل عليها الأشياء من قانونين وأنساق.

إن القول بقوانين الطبيعة جاء على لسان آخرين أيضاً من شيوخ

(٢٦) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١٠٩.

(٢٧) إن العالم بمفهوم هيرقلطيس دائم التغير والتبدل، وعبارته المشهورة تقول: «لا يمكنك أن تنزل النهر نفسه مرتين، فإن مياهاً أخرى تسيل باستمرار». كذلك قال بالصراع بين الأصدقاء الذي يعتبر جوهر فلسفته. (النشر، نشأة الفكر الفلسفية عند اليونان، ص ١٠٨).

(٢٨) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١١٠.

(٢٩) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥ ص ١١.

المعتزلة كمعمر بن عباد السلمي وبشر بن المعتمر. لقد أكدت نظرية الخلق المستمر الديناميكية الداخلية للأشياء، وامكانيتها على الحركة الذاتية، التي تجدد عناصرها باستمرار. وهنا تجد الأشياء تجددها وتبدلها من طبيعة كمنت فيها، وحتمية قانونية ليس بالإمكان الحياد عنها، حيث جبela الله عليها. وبهذا الخصوص يورد الباحث حسام الدين الآلوسي، الذي يسمى به مقالة الخلق المستمر بالخلق المتجدد وينسبها إلى الأشاعرة، قال: «فانتهوا إلى القول بنظرية غريبة أسميتها بالخلق المتجدد، والتي أدت بهم إلى مخالفة الحس المعتمد، وإنكار الثبات، وإلى القول بأن العالم لا يبقى لحظتين أو زمانين بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة»^(٣٠).

إذا صحت هذه النسبة فإن المعتزلة قالوا بذلك مع عدم تدخل الله إلا بلحظة الوجود الأولى، والمعروف أن الأشاعرة، ومن بعدهم الإمام الأشعري أبي حامد الغزالى (ت. ١١١١ ميلادية ٥٠٥ هـ) أبطلوا القانونية أو السببية في وجود وتحول الأشياء، وعزوهما إلى الله، فالنار ليست سبباً في الاحتراق، والمرض ليس سبباً في الضعف والموت.. الخ، وكل هذا منسوب إلى فعل الله في الأشياء.

إن اعترف الأشاعرة بالتجدد والتطور وخالفوا المعتزلة في جعل أسباب هذا التجدد خارج الطبيعة، التي جبل الله الأشياء عليها، فلم يكن ذلك بعيداً عن التأثر بنظريات المعتزلة، هذا إذا علمنا أن مؤسس التيار الأشعري كان معتزلياً وعلى منزلة بينهم، قبل مخالفته لشيخه أبي علي الجبائي.

(٣٠) الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلسفه، ص. ٩١

الظهور والمداخلة

تتألف مقالة إبراهيم النظام الظهور والمداخلة من شقين مرتبطين؛ يعبران عن رأي المعتزلة المتطور بشأن ظهور الوجود من العدم غير المطلق، سلفت الإشارة. قال النظام بما يخالف ظاهرياً المنقول الديني الكتابي: «إن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان، وأضاف النبات، والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، غير أن الله أكمn الأشياء بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها»^(٢١).

يفهم من شق المقالة الأول أن الموجودات وجدت في وقت واحد دون تأخير، ثم إمكانية وجودها في بعضها البعض أي تداخلها في ما بينها وبين، وهذا تعبير واضح عن وحدة الوجود المادي وترابطه، وكذلك تعبير عن الأصل المشترك للأشياء، وأن العدم الذي ظهر منه الوجود كان يحمل تلك الإمكانية، التي أصبحت واقعاً عند ظهور الموجودات. وهذا الرأي مخالف للتصور الديني، الذي تعرضنا له في الباب الثالث من الكتاب، حيث التدرج في الخلق وإتمامه في ستة أيام، وفي القرآن كان للسماء والأرض يومان، ليس ك أيامنا من حيث طول مدتها.

من جهة أخرى نجد ظاهر هذه النظرية جاء مخالفاً للمنطق العلمي الذي يقول بظهور الكائنات والموجودات بشكل تدريجي أيضاً، وأن الحياة جاء ظهورها عقب ظهور الطبيعة غير الحياة، لكنه يتواافق إلى حد ما مع التصور العلمي في المداخلة وظهور الأشياء من بعضها البعض، وليس مفصولة الوجود، وفي الطبيعة الحياة ما فسرته نظرية أصل

(٢١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٢. الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٦٣

الأنواع. ونجد في الفكر العربي الإسلامي مَنْ تبنى هذه النظرية العلمية قبل تشارلز دارون (ت. ١٨٨٢) بمئات السنين فقد جاءت على لسان «إخوان الصفا»^(٢٢) في القرن العاشر الميلادي، ومن بعدهم ابن خلدون (ت. ١٤٠٦ ميلادية ٨٠٨ هـ). ونص تصور الإخوان يقول : «ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات على هيئة بدعة من التدرج، آخر أفق المعادن بأول أفق النباتات مثل الحشائش وما لا يذر له، وأخر أفق النباتات متصل بأول الحيوانات مثل الحلزون والصدف، ولم توجد لهما إلا قوة اللمس فقط (إلى القول) واتسع عالم الحيوان وانتهى في تدرج

(٢٢) مجموعة من المفكرين عاشوا في القرن العاشر الميلادي، وأهم إنتاجهم الفكري هو رسائلهم الفلسفية، التي تتضمن آراءهم بشأن العالم. كتبواها، كما يبدو، في ظروف سرية وبأسماء غير اسمائهم، وذلك بمدينة البصرة، ومنهم المقتسي (ت. ٩٦٨ ميلادية ٣٥٨ هـ)، والزنجاني، والصوفي، والهرجاني، وزيد بن رفاعة، وكانوا يعتبرون الفلسفة من أفضل العلوم. تظهر آراءهم واضحة، ومنها نصية في مقدمة ابن خلدون.

قبل الكثير حول الرسائل، منها أنها صنفت بمدينة سلمية إسماعيلية بالشام من قبل إمام إسماعيلي، أشارت إلى اسمه خاتمة الطيبة ١٨٨٧ ميلادية ١٢٥٠ هـ، وهو أحمد بن عبد الله مع عبارة «سلام الله عليه». وهناك مَنْ أشار إلى آخرين من أبناء علي بن أبي طالب، لكن تتوع وشمولية الرسائل يشيران إلى أنها من تصنيف فريق علمي لا فرد واحد، ففي الرسائل هيكل ونظام ذلك الفريق، من المؤكد أن أبا حيyan التوحيدي (ت. ١٠٢٢ ميلادية ٤١٤ هـ) في «المقابسات» (ص ٤٦) قد انتبه إلى هذا الأمر وشخص أسماء ذلك الفريق العلمي البصري. وبعد التوحيدي ذكرهم ظهير الدين البهقي (ت. ١١٩٨ ميلادية ٥٩٥ هـ) في كتابه «تاريخ حكماء الإسلام» (ص ٣٦-٣٥) من دون ذكر فضل التوحيدي وسابقته بذلك. ثم ذكرهم الوزير جمال الدين علي بن يوسف القسطي (ت. ١٢٤٨ ميلادية ٦٤٦ هـ) في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (ص ٨٣ وما بعدها) من مختصر الكتاب للزوزنبي، مشيراً إلى فضل التوحيدي.

التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القدرة^(٣٣) (القردة) وكلمة القدرة في الأصل القردة^(٣٤).

وجاءت في نص رسائل إخوان الصفا كالتالي: «... إن أول مرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب هي حضراء الدمن وأخرها وأشرفها مما يلي الحيوانية النخل... وأما النخل فهو آخر مرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، وذلك أن النخل نبات حيواني لأن بعض أحواله وأفعاله مبادر لأحوال النبات وإن كان جسمه نباتياً... فإن النخل إذا قطعت رؤوس أشخاصه جفت وبطل نموه ونشوئه، كما أن الحيوان إذا ضربت أنفاسها بطلت وماتت، فبهذا الاعتبار بأن النخل نبات بالجسم حيوان بالنفس»^(٣٥).

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢٠.

(٢٣) تعرضت هذه الكلمة إلى تزوير، لا يعرف إن كان بقصد أو غير قصد، وقد التفت ساطع الحصري (ت ١٩٦٧) إلى ذلك التزوير في الطبعات الشرقية لمخطوطة والتي نسخت عبارة عالم القردة إلى عالم القدرة ويعني ذلك إلغاء تدرج الحيوان إلى إنسان، ومن جانب آخر إلغاء فعل القدرة الإلهية في الأشياء الأخرى، حيث يفهم من النص المعدل أن الإنسان فحسب هو الذي أوجده هذه القدرة (راجع: الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص ٣٠٢، عن مقدمة ابن خلدون، طبعة كاتمير ٢٢٧٣ ص ٢٧٣). ولتأكيد هذا التزوير وجدنا الترجمة البلغارية لمخطوطة مقدمة ابن خلدون التي قورنت بالخطوطة الأصلية قد أوردت كلمة القردة (المفردة البلغارية: ميمونتا) لا القدرة، وكانت من أعمال المستشرق البلغاري يورдан بييف وزملائه. وورد في هامش طبعة دار الكتاب اللبناني ج ١ ص ١٦٦ - ١٦٧ ما نصه: «كذا بالأصل في جميع النسخ، وفي لجنة البيان العربي القردة وهي منسجمة مع سياق المعنى». وقد جاءت آراء ابن خلدون امتداداً لآراء إخوان الصفا في عملية نشوء وارتقاء الكائنات الحية.

(٢٤) إخوان الصفا الرسائل، الرسالة العاشرة كيفية نضد العالم بأسره ٤ ص ٢٨٣. وذكر إخوان هذا التصور في عدة رسائل من رسائلهم الإحدى والخمسين.

يستمر الإخوان في تشكيل الكائنات من درجة أدنى إلى درجة أرقى حتى تكوين الإنسان التي فيها تصل الدرجة الحيوانية إلى الفضيلة والرقي فهي تستوعب عدة أنواع من الحيوان «بصورة الجسدانية مثل القرد ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس الكريم الأخلاق ومثل الطير الأنسى الذي هو الحمام ومثل الفيل الذكي القلب ومثل الهزار والببغاء الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات، ومثل النحل اللطيف الصنائع وما شاكل هذه الأجناس»^(٣٦).

إلا أن الأساس في تكوين الإنسان، حسب ما يفهم من رسالة إخوان الصفاء أنه القرد، فالجسم هو المعنى في التشكيل الطبيعي قبل الأمور النفسانية الأخرى، قالوا: «أما القرد فلقرب شكل جسده جسد الإنسان صارت نفسه تحاكي أفعال النفس الإنسانية كما ذلك مشاهد منه متعارف بين الناس»^(٣٧).

بدت تصورات أو أفكار المعتزلة في وجود الموجودات متخلفة كثيراً عما طرحته إخوان الصفا؛ على الرغم من أن الفترة الزمنية بينهما لم تكن طويلة، أي لم تتجاوز قرناً من الزمان تقريباً. وربما يعود السبب في ذلك إلى عدم وجود الكفاية من الكتب المترجمة التي استقى منها الإخوان آراءهم، يضاف إلى ذلك لم يكن المعتزلة سوى متكلمين وفقهاء أكثر منهم علماء ومحترفين في شؤون الطبيعة شأن جماعة إخوان الصفا، مثلاً يبدو ذلك من فحوى رسائلهم. ولنبقى الاحتمال مفتوحاً من أن آراء المعتزلة، التي قد تحمل تصورات متطرفة على شاكلة ما ورد في الرسائل لم تصلنا

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٣٧) المصدر نفسه.

بسبب إتلاف مؤلفاتهم من كتب وأقوال. ومع ذلك يحفظ لهم أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وهو من شيوخهم المتأخرین (توفي نھی ۱۰۴۸ھ) آراء جریئة حول الأرض والجاذبية في كتابه «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين».

أما بالنسبة إلى إخوان الصفا وخلان الوفا فقد اختاروا الطريقة الملائمة في أدائهم الفكري، حتى إنهم كانوا يتعاملون بأسماء غير أسمائهم مثلما سلفت الإشارة. ومع ذلك فقد نجد في تصورات المعتزلة في الظهور والمداخلة إمكانية هذا التدرج قبل ظهور الأشياء من العدم، أي قبل استكمال نضجها واستعدادها للظهور، وكما هو واضح من نص المقالة: إن الموجودات في مرحلة العدم لا ينقص وجودها إلا الظهور ليتشكل العالم منها. وهذا ما يفسره الشق الثاني من النظرية والمتجسد في عملية الكمون والمداخلة، والكمون يعني وجود الأشياء بعضها في بعض بالقوة أي بالإمكانية الداخلية، والتي هي من طبيعة الأشياء التي جبها الله عليها. ومثال ذلك «حينما خلق الله آدم كان جميع ذريته موجودين فيه بالقوة»^(۲۸). ثم ظهور هذه الذرية على أساس إمكانية الوجود.

يمكن الحل الفلسفي الذي أراد به النظام تفسير عملية إظهار الأشياء، من العدم إلى الوجود، في مقالة الظهور والمداخلة، التي تقول بالخلق دفعة واحدة، ثم تتولى الأشياء وجودها أو تمايزها بنفسها كما ورد في مقالة الخلق المستمر. ويعزى النظام التنوع في الأشياء إلى تنوع الكمون فيها، ومنه كمون الاختناق، كمثال الزيت في الزيتون والعصير في العنب. وكمون بالقوة مثل وجود الجنين كإمكانية في الحيامن والبوبيضات، أو الشجرة في

(۲۸) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ۲۹۴.

البذرة. وخصّ الكمون بالقوة الكائنة الحية دون غيرها، وكذلك كمون العناصر المتصادة كوجود النار والماء والحطب.

ارتبطت الكمونات عند النظام بطبيعة الأشياء الداخلية، وعلاقتها الجوهرية، فلا يمكن أن تتحقق إمكانية للشجرة في حيامن الحيوان، أو البوبيضات. كذلك لا تثمر شجرة التفاح برتقلاً، أو تتبع من بذرة التفاح غرسة برتقال أو رمان مثلاً، وإلى غير ذلك من المستحيلات، التي لوفعلها الله بالكون لأظهر الفوضى وألغي الحكمة والقانونية في الخلق. وهناك سؤال يقدمه حسين مروة ويجيب عليه في الوقت نفسه وملخصه: كيف ينظر النظام إلى الموجودات المادية من مكامنها؟. ويجيب عليه قائلاً: «إن النظام يتصور ذلك بطريقة الحركة، وهذه الحركة في تغير، أي نشوء وضع جديد للكائن»^(٣٩).

كان النظام بمقالته في الظهور والكمون يبالغ بالأسباب الداخلية الكامنة في الأشياء إلى درجة أنه كان يتجاهل التأثيرات الخارجية الواقعة على الأشياء. فمن آرائه بهذا الخصوص: أن النار التي تتصل بالحطب لا تسبب له اشتعالاً بقدر ما يأتي الاحتراق من النار الكامنة في الحطب

نفسه. وأن سم الأفاعي لم يكن قاتلاً إذا كان الجسم خالياً من السموم الكامنة فيه. وأن النار القادمة من خارج الحطب أو السم الذي هو من خارج الجسم أيضاً، ما هما إلا مساعدان لظهور النار والسم من داخل الجسم. وإن اعترافه بهذا التأثير الثاني للعامل الخارجي ما هو إلا إشارة إلى وجوب توفر الظروف لتحول الإمكانية الكامنة في الشيء إلى واقع ملموس.

(٣٩) مروة، النزعات المادية ١ ص ٦٦٥.

أما المداخلة، وهي الشق الآخر من النظرية وتعني «أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للجسم الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر»^(٤٠). ولا يقول النظام بتدخل الأجسام وحسب، بل إنه يتجاوز ذلك إلى القول بتدخل الأجسام مع مضاداتها. يُنسب إليه: «أن كل شيء قد يدخل ضده الممانع الفاسد له... وقد يدخل الشيء خلافه»^(٤١). ومثال هذا التضاد ما بين الحرارة والبرودة، ومثال الخلاف ما بين البرودة والحموضة. وقد يقود هذا التداخل الكون، حسب تصور النظام، إلى التراس! فإذا كان بارمنيدس اليوناني جعل من عدم وجود الخلاء في العالم نفياً للحركة، فإن النظام أكد وجودها، على الرغم من تداخل الأشياء بعضها في مجال البعض الآخر. لأن الحركة عنده حركة ذاتية، والتي يسميها بحركة الاعتماد، هذا ما سنوضحه في فقرة قادمة.

تدخل الأشياء بفعل طبيعتها، لأن هناك ضرورة طبيعية لهذا التداخل. لكن، النظام في الوقت نفسه ينتبه إلى إمكانية الشذوذ عن هذه الضرورة، ويجعل هناك وجوداً للصدفة التي قد تدخل على الأشياء وتغير في طبيعتها. وهذا ما يُلمس في قوله الآتي: «إن الله قهر المضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها»^(٤٢). إن القول بهذا القهر هو جوهر فكرة الصدفة في نظرية النظام، الذي يأتي كاحتمال لما يحدث مخالفًا للحتمية التي وجدت لشروطه في طبيعة الموجودات.

وقال بمسألة ما يُصطلح عليه بالصدفة هذه معتزلة آخرون كالعلاف، وعبد الله الإسکايف (ت. ٨٥٤ ميلادية ٢٤٠ هـ)، وأبي علي الجبائي، حيث

(٤٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١ ص ٢٢٥.

(٤١) المصدر نفسه. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٧.

(٤٢) ابن الروندي، فضيحة المعتزلة، ص ١١٩.

أجمعوا على ذلك بقولهم : «يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والهواء أوقات كثيرة من غير أن يكون انحدار وهبوط بل يحدث سكون. ويجوز الجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق»^(٤٢). قد لا يدل هذا التصور على إلغاء الحتمية وإطلاق الفرض في الكون، بقدر ما يفسر بوجود الصدفة التي تدخل في فعل القانون الحتمي وتتصبح حتمية فيه. فالصدفة التي نسب النظام وجودها إلى القهر الإلهي جاءت عند المعتزلة الآخرين كشذوذ عن القاعدة في الجمع بين المستحيلات.

ارتباطاً بنظرية الظهور والمداخلة تجدر الإشارة إلى تصورات أخرى لدى المعتزلة، قد تشير الغرابة، ولعل الإشارة إليها، إن صحت، تنبئ إلى وجود فكرة مثالية ذاتية في فكرة المعتزلة حول الوجود، ذلك ما يفهم من قول ضرار بن عمرو الكوفي (توفي نحو ٨٠٥ ميلادية ١٩٠ هـ)، الذي عاصر محمد بن الهذيل العلاف: «ليس في النار حرّ ولا في الثلج برودة ولا في الزيتون زيتاً ولا في العنبر عصيراً ولا في العسل حلاوةً (إلى آخره) وإنما يخلقه الله عند اللمس والذوق»^(٤٤). كذلك تُنسب مثل تلك المقالة لشيخ الاعتزال البغدادي بشر بن المعتمر، حين ربط بين وجود الأعراض وأحساس الناس، على أنها لا وجود لها في الاحساس بها، وسيأتي ذكر ذلك لاحقاً.

يتضح من هذا الرأي أن المذهب الحسي لم يكن بعيداً عن فكر المعتزلة، إذا علمنا أن ضرار بن عمرو كان أحد مشايخهم ثم تمرد في ما بعد واعتزل بمقالة خاصة به. ومعنى ذلك أن بين المعتزلة من نفي الواقع الموضوعي. وأن أصحاب هذا الرأي لم يضعوا أنفسهم في معارضة

(٤٢) الأشعري، مقالات إسلاميين، ٢، ص ٢٢.

(٤٤) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والتحل ٤ ص ١٩٥. الفخرى، تلخيص البيان، ص ٢٣. الحنفي، البرهان في معرفة عقائد الأديان، ص ٢٨.

مع المعتزلة فقط. بل مع كل الفرق الفلسفية الإسلامية. وعلى حد علمنا أنه لم تتوفر إمكانية للتفسير بالمذهب الحسي في مذاهب هذه الفلسفة آنذاك، أو حتى الإشارة إليه. ورغم أن الموضوع يستحق البحث والدراسة، لكن المصادر، لم تعط أكثر من ذلك.

العرض والجسم

إن الأعراض كما يعرفها المعتزلة هي الصفات التي تدخل على الأجسام، وتصبح خواصاً ملزمة لها؛ ومن قال: سميت أعراضاً لأنها لا تستمر في ملاصقة أو ملزمة الجسم، فبذلك تصبح شأنأً عارضاً له. ويشير إلى أن إبراهيم النظام «هو الفيلسوف المعتزلي الوحيد الذي أقرّ بأن الأعراض عبارة عن أجسام شفافة، وأن العرض الوحيد هو الحركة، فيما يرى أبو الهذيل العلاف: أن الجسم فقط دون الذرة هو الذي يتحمل الأعراض. وفي حديثه عن فرق الاعتزال ميز البغدادي ثلاثة نويعاً من هذه الأعراض، منها: «الحركة، السكون، الألوان، الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الرائحة، الصوت، الحياة، الموت، العلم، الجهل، القدرة، البقاء والفناء^(٤٥)».

هناك من المعتزلة من أبدى تأييده للعلاف بحجج أن الأجزاء ليست لها خواص بل الخواص تحصل من تماس الأجزاء المكونة للجسم، وهي من فعل الأجسام. وكان رأي المعتزلة الذين استساغوا نظرية الجزء الذي لا يتجزأ هو: «إذا اجتمعت الأجزاء وجدت الخواص، وهي تفعلها

(٤٥) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ١٣٣-١٣٥ عن البغدادي، أصول الدين ١ ص ٣٣، طبعة إستانبول.

طبعتها»^(٤٦). بالنسبة لأصحاب نظرية الجزء الذي يتجزأ إلى الالانهاية فإنهم اعتبروا الخواص عبارة عن أجسام تلتقي بكل أجزاء المادة غير المتناهية، والخاصية الوحيدة عندهم هي الحركة، والتي تعتبر خاصية ملزمة للمادة.

يحدد إبراهيم النظام الترابط بين الخواص والأجسام بعدم إمكانية أن يكون العرض لا في مكان، أي لا يجوز أن يكون العرض لا في جسم. ويأتي تأكيد هذا الترابط لكون الخواص تظهر من الأجسام نفسها، ولم تدخل عليها من خارجها. وبهذا الصدد يقول الشيخ المعتزلي معمر بن عباد السلمي، وصاحب المعانى المعروف: «إن الله لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام»^(٤٧).

ربط بعض شيوخ المعتزلة بين حواس الإنسان وخواص الأجسام، كما يرى بشر بن المعتمر بقوله: «إن الإنسان يخلق اللون والطعم والرائحة والسمع والبصر وكافة الخواص»^(٤٨). وقد سبقت الإشارة إلى أن هناك إشارات في فكر المعتزلة إلى مذهب حسي كشكل من أشكال المثالية الذاتية، حسب تعاير العصر الحاضر، ولم يجمع المعتزلة على القول بما ذهب إليه ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر، حيث قال أغلبهم بمسؤولية الأجسام عن وجود خواصها بفعل طبيعتها.

نود التأكيد في البحث في الأعراض أو الخواص على مسألة الفناء لما لها من أهمية في مسألة الوجود، فقد اعتبر المعتزلة الفناء خاصية من خواص

(٤٦) الأشعري، مقالات إسلاميين ٢ ص ٤.

(٤٧) الإسفرايني، التبصير بالدين، ص ٧٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

الأجسام، وبشكل عام إنها مخلوقة بفعلها، وبفعلها أيضاً فناءها. وقد ارتبط ذلك بتطرف بعضهم في مسألة نفي القدر، وأبرز هؤلاء هو عمر بن عباد السلمي، الذي عزا فناء كل الأجسام لفعل الأجسام نفسها من طبيعة فيها. كذلك ألغى المعتزلة الفنان الذي تبشر به النظرية الدينية، حسب منقولات ابن حزم ومن بعده الشهريستاني عن الجاحظ (ت. ٨٦٨ ميلادية ٢٥٥ هـ) قوله: «إن الجوهر يستحيل أن يعدم أو يفنى... ولا يقدر الله على إفتقائها أبداً... ولكنه يقدر أن يفرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط»^(٤٩).

إذا صح ذلك النقل أليس هذا اعتراف ضمني بأزالية المادة وخلودها؟ وأليس ما يفني هو شكل المادة بإعادة تركيبها بشكل آخر؟ ولا نجد هذا القول إلا مطابقاً للمقوله الفيزيائية الشائعة القائلة: (المادة لا تفني ولا تخلق من العدم). وعلى الرغم من كون الجاحظ رجل أدب ولغة، أكثر منه رجل فلسفة وكلام، إلا أن رأيه هذا يأتي متحاوباً لرأي أستاذه إبراهيم بن سيار النظام صاحب مقالة الخلق المستمر. أي التبدل المستمر في الموجودات.

إن للمعتزلـي أبا هشام الجبائـي (ت. ٩٣٣ ميلادية ٢٢١ هـ) مقالة في الفنان نستطيع تسميتها بـمقالة «الفنـاء الكلـي»، وملخصها: «أن الله لا يستطيع أن يفني ذرة من العالم مع بقاء السموات والأرض»^(٥٠). وبهذا يربط الجبائـي بين الجزء والكلـ، وقد ورد هذا الرأـي نـقلاً عن القاضـي عبد الجبار أحد شيوخ المـعتزلـة المـتأخرـين، وكذلك نـقلاً عن البـغدادـي المـتشدد

(٤٩) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل ، ٤، ص ١٤٨. الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٨٠.

(٥٠) القاضـي عبد الجـبار، فـرق وطبقـات المـعتزلـة، ص ١٠١. البـغدادـي، الفـرق بـين الفـرق، ص ١٨٠.

ضدhem. وهذه المقالة تأتي تأكيداً للوحدة والترابط بين الجزء والكل في الكون، وعلى الوحدة بين ظواهر العالم في عدم إمكانية تجزئتها عند قنائصها كما هو عند خلقها من الهيولي.

بما أن الفناء الكلي يستحيل تحقيقه ففناء جزء من المادة يتصف أيضاً بهذه الاستحالة. إنه القول بوحدة خصائص المادة. ويؤكد المعتزلة أيضاً وحدة العالم المادي بقول أكثر وضوحاً ألا وهو: «إن الجوادر كلها من جنس واحد»^(٥١).

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن المعتزلة في مسألة العرض أكدوا أمرين هما: مادية عرض الجسم، ووحدة الموجودات في الطبيعة، مع الاعتراف بوجود النزعة الفكرية المثالية التي لم يقو المعتزلة على تجنبها، وإن ظلوا يحومون حولها.

(٥١) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٩.

مقالاتهم في الحركة

تأتي دراسة الحركة في الفكر الفلسفى المادى والمثالي، على حد سواء، كمسألة متصلة بشكل مباشر بدراسة الوجود، حيث إنها الخاصة الأساسية له، وعلى هذا اختلف التياران الرئيسيان في الفلسفة حول موقع الحركة من المادة: أدى الفلسفة المادية عموماً على تلازم الحركة للمادة، وعدم وجودهما المستقل. وقد شخصت الفلسفة المادية الديالكتيكية خمسة أشكال في الحركة، وهي على التوالي: الشكل الميكانيكي، الفيزيائي، الكيميائي، البيولوجي، والاجتماعي، وكان الأخير أرقى الأشكال وأحدثها، كما ورد ذلك في كتاب أنجلس الفلسفى «ديالكتيك الطبيعة».

في الوقت الذي اعتبرت فيه المادية الميكانيكية «الحركة تنقاً بسيطاً للأجسام في المكان»^(٥٢) فإن المادية الديالكتيكية قصدت هذه الأشكال الخمسة من التغيرات التي تصيب الأجسام، وقالت: وذهبت إلى أن الحركة مطلقة والسكنون نسبي.

أما التيار المثالي، فعلى الرغم من اعترافه بملازمة الحركة للمادة لكنه لا يعطيها دور التغيير في المادة من شكل إلى آخر، ومن الفلسفه المثاليين اعترف أفلاطون بالحركة الدائمة في العالم المادى، لكنه يحول هذا العالم بحركته إلى اللاوجود، وأن الوجود الحقيقي لعالم المثل أو

(٥٢) راكيتوف، أسس الفلسفة، ص ٨٠ .

النماذج الثابت غير المتغير.

لقد ظلت حركة الأجسام عنده عبارة عن حركة مكانية فقط، وهذا هو فهم الحركة في الرأي المثالي القديم بشكل عام. أما الفيلسوف الذي أبرز الحركة كمبدأ للتغيير في الأشياء فهو هيرقلطيتس عندما اعتبر «مصدر هذه الحركة الأبدية النار، والتي هي المادة الأولية لكل الموجودات، وكل شيء يسفل ولا شيء يبقى ثابتاً»^(٥٢).

أما القول في السكون فيبرز فيه الفيلسوف بارمنيدس، الذي نفى أي وجود للحركة، واعتبر السكون يعم كل شيء، وحجته إلى ذلك أن العالم مملوء، وأشياؤه لا تجد مجالاً للحركة، ثم أيدَه بذلك تلميذه زينون، الذي دلل على عدم إمكانية وجود الحركة مع لانهائيَّة المكان، وأثبت حجته بمثال السهم الطائر، وسباق أخيل والسلحفاة، الأول رمز للسرعة الفائقة وثانيه رمز للبطء.

بعد هذه المقدمة المقتضبة نأتي إلى الحركة لدى مفكرين من شيوخ الاعتزال، ونجد فيهم أربعة اتجاهات:

- ١ - الحركة مطلقة ولا وجود للسكون إلا في اللغة كاصطلاح.
- ٢ - وجود الحركة والسكون معاً.
- ٣ - لا وجود لحركة وسكون وإنما هناك جسم متحرك أو ساكن.
- ٤ - السكون مطلق ولا وجود للحركة إلا في اللغة، وهذا الاتجاه يمثُّل معمر بن عباد السلمي والذي يقول: «ال أجسام كلها ساكنة في الحقيقة

(٥٢) النشار، نشأة الفكر الفلسفِي عند اليونان، ص ١٠٩. العلوى، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى، ص ٨.

ومتحركة على اللغة، والجسم في حالة خلق الله له، ساكن^(٥٤). وعلى ما يبديه يمكن ضم رأي السلمي في الحركة إلى ميل للحسبية أو مثلاً يصطلاح عليه مثالية ذاتية، وهو عدم اعتراف بحقيقة الواقع الموضوعي وإنما المسألة لا تعدو الألفاظ والتسميات.

مقالة العلاف

بعد أبو الهذيل العلاف أول شيخ معتزلي تحدث في الحركة، وكتحصيل حاصل الذين سبقوه لم يتصدوا إلى آراء كلامية أو فلسفية بشأن الوجود عموماً، بقدر ما اقتصرت آراؤهم على المسائل الاجتماعية وأمور الدين. رأي العلاف في الحركة والسكون أنهما يرافقان هذا الجزء الذي يعرف بالذرة، ويستمر هذا التلازم بين الحركة والسكون إلى أكبر أجسام الكون. وبما أن الجسم عنده يتتألف من ستة أجزاء، فقد جعل لكل جزء منها حركة وسكون، حتى قبل أن تلتقي لتؤلف الجسم. وهذه الحركة هي حركة الجسم الكلية الموزعة على أجزائه.

هذا ما يتضح من رواية الأشعري التالية عن العلاف: «فزعِمَ أن حركة الجسم تتقسم على عدد أجزائه، فما حل في هذا الجزء من الحركة غير ما حل في الجزء الآخر. وأن الحركة تتقسم في الزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما وجد في الآخر»^(٥٥).

عندما يلزم العلاف بين الحركة والسكون، في الأجزاء والأجسام، فإنه لا يتحدث عن توزيع هذا السكون على الأجزاء، ولا عن تجدد هذا السكون من وقت إلى آخر، مثلاً تحدث عن الحركة، على الرغم من

(٥٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٢١.

(٥٥) المصدر نفسه ٢ ص ١٧.

مساواته بينهما بالقول: «تحرك الأجسام في الحقيقة وتسكن في الحقيقة»^(٥٦). يبدو أن العلاج قد حسب ذلك، لأن السكون لا فعل فيه ولا تبدل، فكل التغيرات تحدث بفعل الحركة وتتوقف في السكون. لذلك تراه لا يرى في سكون الأجسام سوى جمودها.

إن الحركة في مقالة العلاج، حسب ما ذهب إليه حسين مروءة بتطبيقه للمبدأ المادي الديالكتيكي، غير مرتبطة بمكان وזמן، وبالأخير تحرك الأجسام بدون الارتباط بما حولها، وبما قبلها أو بعدها، وهذا ما يعنيه عندما يقول: «إن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء»^(٥٧). وبالمقابل كان النظام «ممن يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء»^(٥٨). من جانبه جعل حسين مروءة أن المقصود بعبارة «لا في شيء ولا إلى شيء» هي العلاقة المكانية الزمانية للجسم^(٥٩)، حيث تحدد الأولى علاقة الجسم بما حوله من الأشياء، بينما تحدد الثانية اتجاهه المستقبلي.

لكن، على ما توحى به العبارة وما سيأتي به الأشعري العلامة حمل حسين مروءة المسألة أكثر مما يجب، وأعطتها تفسيراً مادياً ديالكتيكاً لم يرد في مخيال أبي الهذيل العلاج ولا إبراهيم النظام، وأن العبارتين تعنيان لاما كان، الأولى: لا في مكان، والثانية لا إلى ما كان أيضاً.

قال الأشعري: «واختلفوا هل أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر»^(٦٠). أكثر من هذا قال الأشعري:

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣ (طبعة بتصحیح هلموت ریتر).

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) مروءة، النزاعات المادية ١ ص ٧٤٩.

(٦٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣ (طبعة بتصحیح ریتر).

«قال قائلون: لا يجوز ذلك لأنه إذا تحرك مكانه نحو بغداد فتحرك هو في ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً في جهتين في وقت واحد»^(٦١). هنا تكون العبارة: لا في شيء تعني في المكان، ولا إلى شيء لا تعني قطعاً الزمان، بل إلى مكان.

إن رأي العلاف هذا يعطينا صورة الأجسام وهي تتحرك مبعثرة في هذا الوجود خارج مكانها وزمانها. وبعد إنكاره لجوهرية الحركة في المكان والزمان يأتي العلاف على إنكار أزليّة الحركة أيضاً، وذلك بقوله: «إني لا أقول بحركات لا تناهى آخرأ... بل يصيرون إلى سكون دائم»^(٦٢). ورد ذلك في حديثه عن حالة الناس في العالم الآخر. ويعكس قوله هذا رأيه في كل الموجودات بأنها ستسكن سكوناً مطلقاً، ومن هذا المنطلق تكون الحركة برأيه خاصية مؤقتة للمادة. أما السكون فهو الخاصية المطلقة لها.

لقد انتهى الجسم، الذي ابتدأ وجوده عند العلاف بأنه لا ساكن ولا متتحرك، إلى كونه ساكناً إلى الأبد، فلا ثالث غير الحركة والسكون، ونفي الحركة لا يعني سوى السكون. فإذا كان هذا المتكلم الفيلسوف متلقاً مع ديمقريطس في قوله بالذرة كأصغر جسم لا يقبل القسمة، فإنه قد اختلف معه عندما أقر بالحركة المؤقتة وليس الدائمة، كما أقر ديمقريطس، ومصدر هذا الاختلاف في أزليّة الحركة هو قول العلاف بحدوث الوجود وأزليّة الله، فلا يمكن أن يكون عنده أزلياً سوى الله، وهذا تعبير عن الالتزام بمبدأ التوحيد.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٥٨.

مقالة النَّظَام

يرى إبراهيم النَّظَام أن الحركة هي العرض أو الخاصية الملازمة والوحيدة للمادة؛ بعد اعتبار الأعراض كافة أجساماً شفافة خالية من الكثافة، تدخل على الأجسام، كأجسام وليس أعراضاً، ما عدا الحركة فهي العرض الوحيد. قال النَّظَام: «الأجسام كلها متحركة، والحركة حركة نقلة وحركة اعتماد وهي الأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة»^(٦٣).

تعرف حركة الاعتماد بأنها إمكانية الجسم على منع ما يعيقه من التحرك، فهي بذلك حركة ذاتية أو داخلية في الجسم. وحركة النقلة كما يتضح من نظرية النَّظَام في الخلق المستمر بأنها انتقال الجسم من شكل إلى آخر، حسب ما يشير إلى ذلك الشهريستاني بقوله: «وانما الحركة عنده تغير ما»^(٦٤).

حسب هذا التفسير يمكن أن تشمل الحركة عند النَّظَام حركة الجسم المكانية إضافة إلى التبدل والتغير الذي يصيب الجسم. لأن الانتقال في المكان هو تغير أيضاً، مع أن المقصود كما يبدو فلسفياً حركة تبدل الجسم بالحركة الذاتية التي بفعلها ظهرت الأشياء من العدم إلى الوجود. وهناك ترابط بين نظرية النَّظَام في الحركة ونظرية في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، حيث الأجسام عنده تتحرك إلى اللانهاية وتتجزأ إلى اللانهاية أيضاً.

لتتأكد الحركة المطلقة في الأجسام نجده ينفي السكون تماماً عندما يتساءل: «لا أدرى ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢٠ ص.

(٦٤) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص. ٦٢.

أي تحرّك فيه وقتين»^(٦٥). ومعنى هذا «أن السكون هو حصول الشيء في المكان أكثر من آن واحد»^(٦٦). إن قول النّظام بسكون الأجسام في اللغة هو «مرد الفرق بين الحركة والسكن عنده إلى الاصطلاح»^(٦٧). وربما هي إشارة من النّظام بأن السكون عبارة عن توهّم لدى ليس إلا، أما في الحقيقة فلا وجود له.

أختلف حول نوعي الحركة في فكر النّظام، ففي الوقت الذي فسر فيه الشهريستاني حركة النّقلة كونها مبدأ تغيير ما، نجد الأشعري يفسّرها على أنها الحركة المكانية، ولنرّ النّص التالي: «إن الحركات نوعان حركة اعتماد في المكان، وحركة نقله عن المكان»^(٦٨). ولعلها حركة داخل الجسم دون أن تؤثر بمكانه، وحركة أخرى ينتقل بها الجسم من مكان إلى آخر. ويبقى تفسير الأشعري هو الأرجح، بسبب أن التغيير في الجسم يأتي من حركة الداخلية.

أما انتقاله في المكان فيأتي من حالة الانتقال نفسها والمشخصة عند النّظام بحركة النّقلة، والتي أضاف إليها قوله بحركة الطفرة، التي يتمكن الجسم بها من تجاوز عدة أماكن من دون المرور بها. فإذا بدأ من المكان الأول قد يصل إلى المكان الرابع دون المرور في المكان الثاني والثالث. وكما أسلفنا إن قوله بالطفرة، جاء دفأعاً عن نظريته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ عند جداول العلاج معه حول هذه المسألة.

(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٢١.

(٦٦) العلوى، الحركة الجوهرية، ص ١٢.

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٣٦.

مقالة الجبائي

يعد أبو علي الجبائي (ت. ٩١٥ ميلادية ٣٠٣ هـ) وابنه أبو هشام (ت. ٩٣٢ ميلادية ٣٢١ هـ) من شيوخ المعتزلة المتأخرین؛ إلى حد ما، على الطبقات الأولى من معتزلة البصرة، وقد أتيا بأفكار جديرة بالاهتمام بخصوص الوجود بشكل عام، والحركة بشكل خاص. اتفق الجبائي الأب في الكثير من الأمور مع آراء العلاف، رغم الفارق الزمني بينهما، الذي يصل إلى حوالي سبعين عاماً، مثل قوله: «إن الحركات والسكون أكون للجسم والجسم في حال خلق الله له ساكن»^(٦٩). وكذلك في إنكار حركة الجسم في المكان، عندما يقول: «إن الجسم اذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك الله العالم لا في شيء»^(٧٠).

أما المسائل الجديدة لدى الجبائي بخصوص الحركة فهي قوله بإمكانية وجود حركتين في جزء واحد؛ ومثاله على ذلك: «إذا دفع الحجر دافعان حل في كل جزء منه حركتان معاً»^(٧١). وربما قصد بهما الحركتين الداخلية والظاهرة. والجبائي لا يعتبر للحركة وجوداً خارج المادة حيث يرى «أنها حركة له، للجسم، لا لنفسها ولا لمعنى»^(٧٢).

لقد عارض الجبائي برأيه هذا المعتزلة الذين قالوا باستقلالية الحركة، أي وجود الحركة لنفسها. أما في مقابلة الحركة بالسكون، فإنه

(٦٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٥ (طبعة بتصحيح ريتير).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٧٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨٨.

يلغي فعالية السكون إطلاقاً ويعتبرها صفة لا تؤدي إلى شيء، وذلك بقوله: «السكون لا يولد شيء والحركة تولد الحركة»^(٧٣).

يقول الجبائي عن تولد الحركة الظاهرة من حركة داخلية في الجسم: «إن في الحجر إذا وقف في الجو حركات خفيفة تولد انحداره بعد ذلك، وإن في القوس المتوتر حركات خفيفة تولد قطع الوتر، وفي الحائط حركات خفيفة تتولد عنها سقوطه»^(٧٤). عموماً، الحركات الخفيفة عنده هي التي تولد الحركة الظاهرة في الأجسام، والتي عبر عنها الجبائي بحركة انحدار الحجر وقطع الوتر وسقوط الحائط، وأن هذه الحركة هي الحركة الداخلية غير الواضحة للرؤيا، والتي لا تؤثر على سكون الجسم مباشرة كما يبدو ذلك.

يؤدي هذا الأمر بنا إلى الاعتقاد بأنه أراد القول بالحركة الدائمة بالأجسام، وأن تكون هذه الحركة نوعين: حركة داخلية وحركة ظاهرية. ومن غير بعيد أن يكون رأي الجبائي هذا متأثراً، إلى حد ما، بالحركة الذاتية عند النظم. لكن جرأة النظام جعلته يصرح علانية بأن السكون ما هو إلا اصطلاح في اللغة، ووهم يتوهمه الناس عندما يشاهدون الجسم يتحرك في المكان مرتين، حيث يبدو لهم أنه ساكن، وحقيقة أنه متحرك. كذلك تعبّر هذه الحركات الخفيفة وتحولها إلى حركة مفاجئة يتغير بها كيان الشيء، عن قانون كوني شامل، أكدته الفلسفتان الألمانيتان الهيغيلية ثم الماركسية الديالكتيكية، والمعروفة بقانون تحول التراكم الكمي إلى تغير نوعي.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

وارتباطاً بمسألة الحركة الداخلية في الأجسام نجد هناك أفكاراً أخرى عند المعتزلة يبرزها أبو رشيد النيسابوري (توفي نحو ١٠٤٨ ميلادية ٤٤٠ هـ)، وهو أحد شيوخهم المتأخرين بقوله: «ذهب شيوخنا المعتزلة أن الجسم إذا تحرك تحرك ظاهره وباطنه^(٧٥). يدل هذا الرأي على الترابط الوثيق بين الحركتين الداخلية والظاهرة للجسم. وكذلك يلمح الجبائي إلى مسألة التوازن بين الحركتين، والذي يؤدي إلى سكون الجسم، وهذا ما ظهر في آراء المعتزلة حول سكون الأرض.

سقوط الأجسام

استكمالاً لما ورد من مقالات في الحركة والسكون نأتي بحوارات المعتزلة، من بغداديين وبصريين، حول قرص الأرض، ذلك الكوكب العجيب الساين في الفضاء في حقيقته الفلكية، والثابت كمركز للكون في مخيال سكانه منبني البشر.

لهذا سترد تلك التصورات بخيال جامح، قد يتعدى إلى الأضاحيك، بما يتاسب مع مستوى العصر الذي جرت فيه تلك الحوارات. لكن الأهم من هذا كله أنهم في ذلك الزمن ناقشوا الجاذبية، واستخدموها تفاحة نيوتن قبل أن تسقط على رأسه بثمانية قرون، وكل هذا جرى بالبصرة في القرن العاشر الميلادي والرابع الهجري، وهي اليوم مهجورة من وشلة علم ومجلس مناظرة وجدل.

عرف المعتزلة الجاذبية أو السقوط بالهُويّ، فينقل عن شيخ المعتزلة البغداديين أبي القاسم الكعبي أو البلخي أنه قال في «عيون المسائل»، الذي

(٧٥) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٠٨١

لم يصل إلينا: «لو أن رجلاً قبض على تقاحة (لاحظ كلمة التقاحة) في الهواء ياصبعه، ثم باعد إصبعه عنها تهوي إلى الأرض»^(٧٦). كان سبب سقوطها، حسب البلخي، إبعاد المؤثر أي الإصبع الماسك عنها، فهو مولد ذهابها إلى الأرض. وحسب ما تقدم لا تأثير لجاذبية الأرض على الأجسام.

خلافاً للرأي السابق ذهب البصريون، منهم أبوهاشم الجبائي، إلى فكرة السقوط بفعل ثقل الجسم، فقالوا: «إن المولد للهوي ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهوي يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها الهوي حال التقاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف، على أن تتحيي عنها، ليس لها بالتلوي في جهة الاختصاص، ما ليس بغيرها»^(٧٧). حسب البصريين تسكن التقاحة في الجو بعد انفكاكها عن الماسك أولاً، ثم يتولد فعل سقوطها ثانياً. لم يشر النيسابوري إلى مكان مناظرات المتكلمين حول سقوط الأجسام هل كان تحت ظل شجرة التقاح أم مجرد تخيل؟ أما نيوتن فورد أنه شاهد سقوط التقاحة بفعل ثقلها وهو تحت ظل شجرتها، لذا عرفت بـتقاحة نيوتن، التي قادته إلى اكتشاف قوانين الجاذبية (١٦٨٧).

كانت هناك إرهاصات في آراء المتكلمين نحو اكتشاف قوانين الجذب. فإن ألغى البغداديون فكرة الهوي، أكد البصريون بالقول: «قد عرفنا أن هوي الجسم الثقيل إنما يقف على الثقل، فمتى كان أثقل كان هويه أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهوي أبطأ، فيجب أن يكون الهوي حادثاً عن الثقل، لأنه بحسبه يحصل»^(٧٨).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٠٢.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

مقالاتهم في السببية

أحسب أن المعتزلة تجاوزوا الإرهاص نحو اكتشاف الجاذبية إلى كشفها تماماً بقولهم: «إن الحركة لو ولدت حركة أخرى يجب أن يذهب الجسم إذا رميته صعداً أبداً، كذلك وأن لا يتراجع»^(٧٩). فحوى القول الآنف: أن حركة الإصبع التي دفعت التفاحة إلى السقوط، لو لا عامل الثقل لندفع بها إلى الأعلى، وليس بالضرورة أن يندفع إلى الأسفل. لكن منهم من فسر حدوث السقوط بإزاحة الهواء وضفطه على الجسم من الأعلى.

أشار البصريون، في مكان آخر، إلى إمكانية وقوف الجسم في الجو، في حال التأثير على ثقله، فيمنع من السقوط لبرهة من الزمن. ورد ذلك بقول أبي هاشم الجبائي: «إن الجسم الذي فيه نقل، إذا فعل فيه اعتمادات مجتبة فإن بعضها يكافي اللازم، ولا يولد ويتوارد عن الباقي مثله ويبطل الأول، ثم الذي يولد منه قدر من اللازم، فيقف في الجو في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من نقل»^(٨٠).

وحين نفى البغداديون مقالة سكون الجسم في الجو ردّ البصريون ذلك إلى المشيئة الإلهية، فقالوا: «إن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهوى عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو»^(٨١).

قالوا: «لو قدرنا أن الله تعالى أقوى الجسم المماس لهذه التفاحة

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

ل كانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول: إن الفنان يؤكد الهوي (السقوط بفعل الجذب)^(٨٢). وبحث المعتزلة أيضاً عوارض السقوط، فقالوا: «إن توالي الحركات ممكناً في الثقيل والخفيف، ولكن إذا رمينا جسماً خفيفاً فإنه لا تكون حركته في السرعة كحركته إذا كان ثقيلاً، فلا بد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض يمنع الخفيف من الحركة ما لا يمنع الثقيل، فمتواли الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف»^(٨٣).

وضع المعتزلة مقاالتهم في السببية اتصالاً بأفكارهم في الوجود بشكل عام؛ ومنهم من يرفض التأثيرات الخارجية في الطبيعة، ومنهم من يقرّ بها، لكن الميل العام عندهم هو رفض ما وراء الطبيعة كمؤثر مباشر على الأشياء وروابطها بعد ظهورها من العدم إلى الوجود بما جبلها الله عليه. ويجمع المعتزلة على تسمية السببية أو العلية بمصطلح «التولد»، ويعتبرون هذا التولد هو الفعل الذي يأتي بالوسيلتين أي الفعل الثالث، وهذا يذكر برأي أرسطو في الأسباب، حيث كل ظاهرة عنده تتكون من ثلاثة أسباب: «المقدم... وهو السبب الأساسي لكل ظاهرة، والمتوسط والتأخر...»^(٨٤).

تتعدد أفعال التولد على حسب جنس الأشياء: ما تولد عن الكائن الحي هو من فعل هذا الكائن، وما تولد عن الجماد، فمنهم من قال: إنه فعل الله، ومنهم من قال: «إنه من فعل الطبيعة»^(٨٥).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٨٤) أرسطو، ما وراء الطبيعة، شرح ابن رشد، ص ١٦.

(٨٥) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل ٥ ص ٣٧.

بخصوص هذه المسألة ناقش في البداية بعض أفكار العلاف والنظام البصريين، التي تعتبر مقدمة لأفكار معتزلة بغداد المتميزة. يربط العلاف بين العلم بالشيء ومصدره، حيث قال: «إن كل ما تولد عن فعله مهما تعرف كفيته فهو فعله. أما ما تولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا فهو من فعل الله»^(٨٦). ربما يعني هنا الأعراض أنها من فعل الأجسام، وبطبيعة الحال تدخل فيها أفعال الإنسان، وإذا لم تكن كذلك يكون العلاف قد تراجع عن مقالة نفي القدر، وهي جوهر العدل المعتزلي.

أما إبراهيم النّظام فيخرج عن رأي العلاف إلى القول بأن الأسباب تتبع من الأشياء، قال: «إن المولدات كلها من أفعال الله بإيجاب الخلقة»^(٨٧). فالعبارة الأخيرة: إيجاب الخلقة تعني طبيعة الشيء الخاصة به التي وضعها الله فيه، وهذا يؤدي إلى عدم تدخل الله فالكون بعد أن ترك في الأشياء الواسطة منها فيها. وقد عبر الباحث الآلوسي عن هذه القضية بالذات لدى المعتزلة بقوله: «الله هو الفاعل الوحد... ولكنه يفعل بوسائله هي القوى الطبيعية في الأشياء»^(٨٨).

بعد توضيح المتيسر من آراء العلاف والنظام في مسألة تولد الأفعال نتناول بشيء من التفصيل مقالات أساسية من مفكري الاعتزال الآخرين، تبرز لديهم هذه المسألة بتجلٍ أكثر من غيرها من مسائل الوجود.

(٨٦) الأشعري، مقالات إسلاميين، ٢، ص ٨٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ١، ص ٢٩٢.

(٨٨) الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلسفه، ص ٩١.

مقالة ابن المعتمر

(ت. ٨٢٥ ميلادية هـ ٢١٠)

يُعد بشر بن المعتمر من أبرز المعتزلة بالقول بالتوارد، والمعروف عنه أنه كان مؤسساً لمدرسة بغداد في الاعتزال، الذين تميزهم أمور عديدة عن معتزلة البصرة، وفي مقدمتها مسألة الإمامة، ورأيهم علوي بينما رأى البصريين عثماني إن صحت التسمية، وهم على المذهب الزيدي في الأصول.

أشارت المصادر التاريخية لمذهب المعتزلة بأن بشر بن المعتمر كان قد أنسج مسألة التولد، وأن أكثر أفكاره وآرائه كانت في هذا المجال، فإذا كان العلaf قد عرف بمقالة الذرة عند المعتزلة، والنظام بنظرية الخلق المستمر والظهور والمداخلة، والجباري بأحواله وآرائه في الحركة، والشحام والخياط في قولهما بالعدم، فإن بشر بن المعتمر قد عرف بمقالة التولد، وأن تلاميذه قد شقوا الطريق لتطويره من بعده. قال الشهريستاني عنه: «أحدث القول بالتوارد وبالغ فيه»^(٨٩).

تأتي تلك المبالغة بالقول بالسببية من وجهاً نظر المؤرخين بمعنىين: الأول، أنه توسيع في القول بالسببية أي التولد، والثاني، أنه تجاوز حدود السائد إلى آراء أخرى تربط بين الطبيعة وأسبابها. من ذلك تكون أكبر المؤاذنات على أفكاره في هذه المسألة بالذات. ينطلق ابن المعتمر بمقالته هذه من الأشياء نفسها ومن علاقاتها الداخلية، فهي التي تخلق أسبابها، وتؤدي بها إلى التبدل والتغير، بعد أن جلبها الله على هذه الطبيعة. وهذا الأمر كما يبدو عنده حالة كونية غير مقتصرة على كائنات حية أو غير حية، بل أشياء الوجود بشكل عام.

(٨٩) الشهريستاني، الملل والنحل، ١ ص ٧٠

قال ابن المعتمر: «إن المولادات وما يحل في الأجسام من حركة وسكنون ولون ورائحة وحرارة وبرودة؛ فهي فعل الجسم الذي حل فيه بطبيعة، وأن الجماد يفعل الخواص التي حلت فيه بطبيعة، وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر والموت فعل الميت»^(٩٠). وفحوى هذا القول أن بشر لا يجزئ الكون على طريقة العلاج إلى حي وميت في مسألة الأسباب، بل يبعث القدرة فيها على خلق الأسباب، برابطة طبيعية بين الشيء وما يتسبب عنه. ورأيه يتحقق مع الذين قالوا بالوسائل التي تركها الله في الأشياء كطبع لا تحد عنها، وهو لا يفعل فيها ما يستحيل على طبيعتها، فبذلك يكون الشيء لا يؤدي بتطوره إلى غير طبيعته الجوهرية التي جبل عليها.

أما علاقة الأسباب بالأسباب فإن بشر يفسرها كالتالي : «إن الله إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا؟ فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون من طبيعته وإذا كان اللون من طبيعة الجسم فهو من فعله. فلا يجوز أن يكون من طبيعته تبعاً لغيره، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره. وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون جاز أن يلونه الله فلا يتلون»^(٩١).

يدلل هذا بشكل واضح على أن الله لا يمنح الجسم لوناً هو ليس من طبيعته، فلا يكون لون الذهب أليضاً (حسب الطبيعة من دون صناعة) ولون الحليب أسود، وإلى آخره. وإضافة إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بين الأسباب والأسباب تؤكد مقالة بشر إلى السبق الزمني للسبب على النتيجة، وهذا هو الذي عبر عنه المعارضون لمقالته بمباغته وتطوره بالقول بالأسباب الطبيعية.

(٩٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨١-٨٢. البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٧٥.

الشهرستاني، الملل والنحل، ١ ص ٧١.

(٩١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨٢.

إن الحتمية التي تظهر في مقالة بشر بن المعتمر لم تكن الوحيدة في فكر المعزلة، بل أكد ذلك عمر بن عباد السلمي أيضاً في قوله بخلق الأجسام لخواصها، وكذلك مقالة النظام في الظهور والمداخلة. وهذه المقالة، أي مقالة بشر، لم تقتصر على الأجسام فقط، بل تجاوزت ذلك إلى القول بتولد خاصية من خاصية أخرى، فهو يرى أن خاصية الحركة يمكن أن تولد خاصية السكون، وخاصية السكون تولد بدورها الحركة. ورغم اتهام ابن المعتمر بالتطرف والبالغة لكن مقالته أشارت إلى رؤية حول قدرات الإنسان وطاقاته، حيث تمنحه هذه المقالة إمكانية لخلق الأشياء، وأن يضع شرطاً أساسياً في أن يكون خارقاً كشخصية الأنبياء، وهو «إذا فعل أسبابها»^(٩٢).

جاء هذا الرأي منسجماً تماماً مع رفض المعزلة لفكرة القدر الذي لا أسباب لحدوثه. ولمجمل آراء ابن المعتمر اعتبره العديد من مؤرخي الملل والنحل الأشاعرة، خارجاً عن الدين. قال البغدادي: «وقد كفره أصحابنا في دعوه: أن الإنسان قد يخترع الألوان والروائح والإدراكات^(٩٣). لكنّ لو نظر البغدادي وأصحابه إلى اللوحات الفنية بأذنِي الألوان، التي تزين جدران الجوامع والكنائس والعلصور التي يصنعها الإنسان إلى غير ذلك من الإبداعات، التي تظهرها التكنولوجيا الحديثة، والتي جاءت مصدقة لآراء بشر بن المعتمر، وقد تحقق ذلك لأن الإنسان استطاع أن يجد أسباب ما يبده الأشياء بما تولده بطبيعتها.

(٩٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٧. الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٧١.

(٩٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.

مقالة ابن الأشرس

(ت. ٨٢٨ ميلادية ٢١٣ هـ وقيل ٢١٥ هـ)

لعب ثمامة بن أشرس دوراً مهماً في توطيد العلاقة بين المعتزلة وال الخليفة المأمون؛ وكان شأنه معه كشأن عمرو بن عبيد مع أبي جعفر المنصور مع اختلاف الشخصيتين، فذاك زاهد في مجالسة السلطان وهذا مندفع، من دون القبول بمنصب. وملخص رأيه في التولد: «أن المتولدات أفعال لا فاعل لها»^(٩٤). ويفسر الشهريستاني ذلك بالقول: «لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها لأنه سيلتزم بالقول: الميت مثلاً فعل السبب وما وجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله لأنه يؤدي إلى فعل القبيح، وذلك مستحيل، لذلك قال: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها»^(٩٥). أما البغدادي فيفسر لنا ذلك بقوله: «إن قوله بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها يؤدي إلى إنكار خالق العالم»^(٩٦).

كما نرى أن التفسيرين يشيران إلى أن ابن أشرس أنكر قدرة الله على الفعل من وجهاً أولى نفي فعل القبيح عن الله؛ ومن وجهاً ثانياً تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وما يتعلّق بالأشياء فعل الطبيعة التي جبلها الله عليها، حيث تغير وتبدل بأسبابها. لكن، تفسير الشهريستاني جاء أقل عصبية من البغدادي المعروف بشدة تعصبه ضد المعتزلة وغيرهم من الفرق غير (الناجية) حسب موقفه منها، وإن كان هو على حق في ما يذهب إليه من وجهاً نظره التي ينسب وفقها كل فعل إلى الله مباشرة.

(٩٤) الشهريستاني، الملل والنحل ١ ص ٧٧.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧٣.

كان قول ثمامة بن أشرس صريحاً: إن الله غير قادر في الأشياء، ولم يكن مولداً لأسبابها. لكنه لم يجرؤ بشكل صريح على القول بأن المولدات من فعل الأجسام، كما فعل ذلك بشر بن المعتمر. فلا بد أن يكون هناك فاعل، وأن المقصود به هي الأجسام نفسها.

إذا أضفنا إلى ذلك ما أشار إليه ثمامة بقوله، الذي يورده أحد الباحثين المعاصرین: «الكون نتيجة لقوة طبيعية كامنة في الله وليس لشيئته وارادته»^(٩٧)، فإن صدق نسبه هذا القول لثمامة، فهذا يبين بشكل واضح أن الخالق أودع في الأشياء سبب وجودها بفيض منه لا بأمر، هذا أولاً، وثانياً يظهر التداخل بين الله والطبيعة. وليس بعيداً عن هذا الرأي ما ذهب إليه ابن عربي في فكرة وحدة الوجود، وما ذهب إليه جورج هيغل (ت. ١٨٢١ ميلادية) في الفكرة المطلقة: «التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجود العالم كله»^(٩٨).

متابعةً لمذهب الاعتزال البغدادي، في مسألة الأسباب، نذكر الرأي الجديد الذي أضافه أبو موسى المردار (ت. ٨٤٠ ميلادية هـ)، والذي يقول ببعد الأسباب لوجود الفعل. وملخص رأيه: «وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد»^(٩٩). بطبيعة الحال لم يناقض هذا الرأي مقالة شيخ الاعتزال البغدادي بشر بن المعتمر بالسببية أو تولد الأعراض، بل جاء مطوراً لها في عكس حقيقة موضوعية، ألا وهي وجود عدة أسباب لنتيجة واحدة، تبرز منها أسباب مباشرة وغير مباشرة.

(٩٧) العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ٢٥٢.

(٩٨) الموسوعة الفلسفية، ص ٥١٩.

(٩٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢ ص ٨٧.

خاتمة

لا يفوتنا التأكيد من أن مؤرخي المذاهب الإسلامية أكدوا بشكل كبير على السلوك الاجتماعي للمردار، من دون التطرق بشكل واسع إلى نتاجه الفكري والفلسفي، حيث يصفه البعض بأنه اشتراكي النزعة، فعندما حان وقت موته أمر بأن توزع كل أمواله على الفقراء قائلاً: إنها أموالهم وقد خانهم فيها بانفلاعه منها طول حياته، لهذا يشخصه الباحث المصري أحمد أمين بالقول: « فهو في هذا اشتراكي متطرف »^(١٠٠). ويمكن حصر العلاقة الزمنية بين الأسباب والمتولدات أي النتائج في مجمل آراء المعتزلة على النحو الذي نستنتاجه، حسب مصطلحات العصر الحاضر، مما ذكره عنهم الأشعري في مقالاته وهي كالتالي:

- ١- السبب يكون مع النتيجة في آن واحد.
- ٢- السبب لا يكون إلا قبل النتيجة.
- ٣- السبب يكون سبباً إذا تقدم بوقت واحد، أما إذا تقدم بوقتين فينسب إلى سبب آخر.
- ٤- أن يتقدم السبب النتيجة أكثر من وقت واحد.

وكل هذه الآراء تؤكد نضج مذهب الاعتزال، كونه اعتبر التعاقب الزمني في سبق السبب على النتيجة علاقة أساسية في التولد، إضافة

(١٠٠) أمين، ضحى الإسلام ٢ ص ١٤٦.

إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بينهما. وبهذا يكون المعتزلة قد حرقوا أفكاراً متجانسة، إلى حد ما، في أسباب الوجود. ويوصي أغلب مقالاتهم في هذا المجال بما ذهب إليه مذهب الديبيتة Deism (مذهب فلوفي ربوي ظهر في القرن الثامن عشر)، والذي اعترف بخلق الله للعالم مع رفض تدخله فيه وتأكيد قانونية الكون.

تناول الكتاب المعتزلة كمذهب كلامي وفلوفي في الفكر الإسلامي؛ مستقisiaً تاريخ نشأتهم وأسباب الاجتماعية والفكرية، التي كانت وراء ظهورهم، ومستخلصاً بذلك التجارب الفكرية التي سبقت وجود هذا المذهب، وارتباط هذه التجارب بالصراع الاجتماعي السياسي، الذي واجهته السلطة الأموية، حيث ظهر نفاة القدر ممثلاً بمعبد الجهنمي وغيلان الدمشقي اللذين كانوا من أوائل المعلنين لتلك المقالة من الإسلاميين، وكانت لهم محاولاتهما في التأثير على السلطة، الأول عبر حركة ابن الأشعث ضد إمارة الحجاج بن يوسف الثقفي، والثاني عبر إجراءات الخليفة يزيد بن الوليد، الذي اشتهر بلقب الناقص.

بالمقابل كانت السلطة، أو الدولة الأموية أطمانت للدعوة الجبرية التي لا ترى في المظالم إلا قضاء وقدراً من الله، مع أن السلطة تُعاقب من يخرج عليها، ومن يتهمه القضاء الشرعي بالفاسد أو الخروج عن الدين تحت طائل عقوبة الردة مثلاً. وفي الفكر الجبرى، الذي اعتمدته السلطات، وأشار فقهاؤها والمحذثون إلى نفاة القدر أو القدرية، مثلاً اعتقاد الأولون تسميتهم، بمجوس الأمة، تلويح بفكرة الحق الإلهي بالحكم، والتي ملخصها: أن الحكم وكلاء الله على الأرض بمشيئته. كان ذلك بعد الانقلاب الأموي على الإسلوب الشوروي، المحدود بالنخبة وهم أصحاب

الحل والعقد، أيام الخلفاء الراشدين، والذي له صلة واضحة بطبيعة إدارة مكة وبالحجاز عموماً، حيث لا ملك ولا استبداد، وأن قريشاً عُرفت بالللاح عدم خضوعها لملك.

حدث ذلك حينما تسلم معاوية بن أبي سفيان السلطة السياسية عند نجاحه بالصراع مع علي بن أبي طالب متخدناً أساليب خارجة عن المثل الدينية. لقد تم توضيح هذه الصراعات بالمقدمات الاجتماعية والسياسية ثم الفكرية. تعرض الكتاب إلى النشأة التاريخية لفروع مذهب الاعتزال، حيث انقسمت إلى أكثر من خمس عشرة فرقة تلتقي جميعها بالمبادئ الأساسية كالتوحيد والعدل وتحتلاف بالأراء الفكرية في معالجة هذه المبادئ، وإظهار هذه الاختلافات بأشهر ما بُرِزَتْ به هذه الفرق. ونتيجة بعض الفموض في تاريخ المعتزلة بسبب ضياع أغلب مؤلفاتهم الفكرية والفلسفية.

أدى هذا إلى اختلاف المؤرخين حول تاريخ هذا المذهب. وقد كثر الجدل حول تسميتهم بهذا الاسم. منْ قال: إن الاعتزال هو الحياد الذي لجأ له البعض عند الصراع بين أصحاب علي بن أبي طالب والأمويين، وإن الرأي الراجح هو الاعتزال بمعنى الانشقاق، الذي قام به واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في البصرة.

قال المؤرخون المناوئون: إنه الاعتزال عن الدين والمرور عليه. وقد أخذت مسألة التسمية جهوداً كبيرة من الباحثين المعاصرين، والنتيجة المستخلصة بهذه المسألة أن تسمية المعتزلة فرضت على هذا المذهب الفكري، ثم أصبحت تسمية مألوفة له، فمن يؤمن بمبادئ الخمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، فهو معتزلي، وتحصيل حاصل مَنْ يقر بتلك المبادئ يقر بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونفي القدر، وعدم حصر الخلافة أو الإمامة بقريش. أما الاعتزال السياسي، أو مفردة الاعتزال، فكانت معروفة لدى المسلمين وغيرهم، وخصوصاً في لجة الفتن، ومنها ما كان عند مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. لكن، هذا الاعتزال اعزال من نوع آخر، فهو لا يعني الاعزال السياسي ولا فكر وفلسفة، بل هو اعزال سياسي وكلامي وفلسفي.

يأتي التوحيد والعدل كأهم أصلين لدى المعتزلة، حتى إن الأول تحول إلى مسألة فلسفية، وكثيراً ما دارت حوله المجادلات الكلامية، ومن هذا الأصل انطلق المعتزلة إلى الفلسفة. وترى المعتزلة ربطوا بقوة بين العدل، وهو الأصل الثاني من أصولهم، وبين نفي القدر، وبالتالي مسؤولية الإنسان عن أفعاله، سواء كان حاكماً أو محكوماً. وجوهر هذا البدأ هو حرية الإنسان الذي ظل مسلوب الإرادة باغترابه عن أفعاله.

ارتباطاً بمق翠ات مقالات الاعزال في الوجود توضح الموقف الديني من الوجود، وذلك للعلاقة المباشرة بين التصورات الدينية وفكرة المعتزلة، كفكرة لم يعلن خروجه عن الدين، وإنما أكد أموراً فلسفية منها ما دعم بنصوص دينية. ومعلوم أن التصورات الدينية حول الوجود، التي يُشار إليها بالسماوية والكتابية لتمييزها عن غيرها مما ورد في التراث الديني البشري، بدءاً من التوراة إلى القرآن، لا تتفصل بمكان عن الفكر، الذي أشير إليه بالأسطورة، وكان هذا واضحاً من خلال نظرية الخلق في التوراة والقرآن.

إن النتيجة العامة التي توصل لها الكتاب، من خلال المقارنة بين التصورات الدينية في الوجود وبين مقالات المعتزلة، هو وجود ميل معتزلي

للتقريب بين الكلام والفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى، والتي نجح بها المعتزلة إلى حد ما، حيث أكدت أفكارهم أن الدين لم يكن بمعزل عن التطور الاجتماعي ومستجدات الحياة الفكرية. وهذا ما تبناه إخوان الصفا وخلان الوفا، في ما بعد، من التقريب بين الشريعة والفلسفة. وأرى أن مثل تلك الممارسات لا تجد ترحيباً لدى الفقهاء، أو المتخصصين بالأمور الدينية، والذين يشعرون بالتعالي على كل فكر لا يأخذ من السماء.

لقد عكست مقالات المعتزلة في الوجود كل فلسفتهم في هذا المجال، وكانت بدايتها نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ثم معارضة هذه النظرية. كذلك مقالاتهم في الحركة والظهور والمداخلة والخلق المستمر، وهنا تبرز الأهمية الكبرى لمقالات فيلسوفهم إبراهيم النظم، ولا يوجد من الباحثين من ينكر على النظام تطوره وإبداعه الفلسفية. ثم تأتي مقالات أبي علي الجبائي، التي مثلت دفعة تطورية في فكر الاعتزاز في الحركة، حيث القول بالحركة الداخلية للجسم، وهي من إيحاءات حركة الاعتماد لدى النظام.

كشف المعتزلة، في مسألة العلاقة بين الأجسام والأعراض، عن إمكانية الأجسام الذاتية في خلق خواصها. وفي هذا المجال يبرز معلم بن عباد السلمي. أما في مسألة التولد فالمعتزلة تفوقوا كثيراً على السائد في عصرهم إلى مجازة العقل وقدموا إرهاصات علمية إن صحت العبارة، وقد وضعوا بشكل عام الأسباب في الأشياء نفسها، وأهم مقالة في هذه المسألة كانت نظرية بشر بن المعتمر.

يبرز نوع من التناقض، أو الاختلاف، بين مقالات المعتزلة الصرفة في التوحيد وبين مقالاتهم في الوجود، حاول المعتزلة تجنبه، حيث كانوا في توحيدهم يؤكدون على وحدانية الله في القدم، وهذا هو الهدف البائن في

مسألة نفي الصفات والقول بخلق القرآن، بينما في أكثر من مقالة ورأي منحوا الوجود القدم أيضاً، وأنه امتداد لما قبل الوجود، وهو العدم، أو أنه فيض من الله، وبالتالي ما يفيض من القديم أنه قديم، وليس حادث أو مخلوق. كان هذا على الرغم من أنهم حددوا بداية الوجود بفعل الأمر الإلهي كن ثم قالوا بالظهور من الكمون.

من هذا نستطيع استخلاص النتيجة التالية: إن المعتزلة قصدوا فيض العدم الشيئي من الذات الإلهية، وإن الوجود قديم بقدم تلك الذات، ومن جهة تحدثوا عن حدوث الوجود، ولا قديم غير الله، وما تناقضهم الفكري هذا إلا محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

بعد النظر في جدالات المؤسسين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ففي صاحب الكبيرة، وبساطة طرح مسألة نفي الصفات ثم النظر في مقالات أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام لا يشك في تحول هذه الجماعة من المسائل الكلامية إلى المسائل الفلسفية.

عموماً، اتضحت مقالات مذهب الاعتزال في الوجود فيها الواقعية في أغلب المسائل التي طرحتها أفكارهم وقدمت أفكاراً خطيرة، لا يمكن لمؤرخي الفلسفة تجاهلها، معبرة عن مرحلة فلسفية مهمة ومضيئة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

- ابن أبي حديد، عز الدين (ت. ٦٥٦هـ)
شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩.
- الفلك الدائري على المثل السائر. تحقيق، أحمد الحويق وبدوي طبابة. الرياض، منشورات دار الرفاعي ١٩٨٤.

ثُبَّتُ الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

- ابن بكار، أبو عبد الله الزبير (ت ٢٥٦ هـ)
الأخبار الموقفيات. تحقيق، سامي مكي العاني. قم، انتشارات الشّريف الرّضي
١٤١٦ هـ نسخة منتحلة عن طبعة بغداد.
- ابن حزم، علي بن محمد الظاهري (٤٥٦ هـ)
الفصل بين الملل والأهواء والتحل. القاهرة، مكتبة السلام العالمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. ٨٠٨ هـ)
مقدمة ابن خلدون. بيروت، دار الفكر ١٩٨١.
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. بيروت، دار الكتاب اللبناني، والشركة
العالمية للكتاب.
- ابن خلّكان، أحمد بن محمد (ت. ٦٨١ هـ)
وفيات الأعيان وأنباء الزمان. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- ابن الرواندي، أحمد بن يحيى (ت. ٢٥٠ هـ)
فضيحة المعتزلة. باريس ١٩٧٧-١٩٧٥.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد (٥٩٥ هـ)
تفسير ما بعد الطبيعة لأرساطو طاليس. بيروت، دار الشرق ١٩٦٧.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣ هـ)
الاستيعاب في معرفة الأصحاب. مصر - الفجالة، مكتبة النهضة، بلا تاريخ نشر.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت. ٣٢٨ هـ)
العقد الفريد. بيروت، دار الكتاب العربي.

- ابن عبد الوهاب، محمد (ت. ١٧٩١)
كتاب التوحيد. تحقيق، محمد منير الدمشقي. الكويت، مكتبة دار التراث.
مختصر سيرة الرسول. دمشق، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر . ١٩٥٨ .

- ابن عربي، محيي الدين (١٦٣٨)
الفتوحات المكية. القاهرة، ١٩٧٢ .

- ابن باتة، جمال الدين المصري (ت. ٧٦٨هـ)
شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
بيروت، دار الفكر العربي. .

- أبو ريدة، هادي
ابراهيم بن سيار النظم وأراؤه الكلامية. القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة
والنشر . ١٩٤٦ .

- أبو زهرة، محمد (ت. ١٩٧٤)
تاريخ المذاهب الإسلامية. بيروت، دار الفكر العربي. .

- الإسفرايني، أبو المظفر طاهر بن محمد (ت. ٤٧١هـ)
التبصير بالدين. تحقيق، كمال يوسف الحوت. بيروت، عالم الكتب . ١٩٨٣ .

- إخوان الصفا وخلان الوفا (القرن الرابع الهجري)
رسائل إخوان الصفا. بيروت، دار بيروت للطباعة . ١٩٨٣ .

رسائل إخوان الصفا. الهند - بومباي، مطبعة نخبة الأختيار ١٣٠٦ هـ
١٨٨٧ ميلادية. .

- إسماعيل، محمود
الحركات السرية في الإسلام. بيروت، دار العلم للملايين . ١٩٧٣ .

- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت. ٢٢٤هـ)
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد.
بيروت، دار الحداثة . ١٩٨٥ .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين. تحقيق، هلموت ريتز. دار نشر فرائز
شتاير بفينيادن ١٩٨٠.

- الأصفهاني، أبو فرج علي بن الحسين (ت ٢٥٦ هـ)
مقالات الطالبيين، تحقيق، أحمد صقر، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمى
للمطبوعات ١٩٨٧.

- الآلوسي، حسام الدين (ت ٢٠١٣)
حوار بين الفلسفه والمتكلمين. بغداد، دار الشؤون الثقافية ١٩٨٦.

- الأدمي، سيف الدين (ت ٦٢٢)
غاية المرام في علم الكلام. تحقيق، حسن محمود عبد الطيف. القاهرة،
١٩٧١.

- أمين، أحمد (ت. ١٩٥٤)
ضحي الإسلام. مكتبة النهضة. القاهرة، الطبعة ١٠.

- الأمين، شريف يحيى
معجم الفرق الإسلامية. بيروت، دار الأضواء ١٩٨٦.

- الأيجي، عبد الرحمن أحمد (ت. ٧٥٦ هـ)
شرح المواقف في علم الكلام. بيروت، عالم الكتب.

- بدوي، عبد الرحمن (ت ٢٠٠٢)
مذاهب الإسلاميين. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٩.

- بروكلمان، كارل (ت. ١٩٥٦)
تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة عن الألمانية، نبيه أمين فارس، ومنير
البعليكي. بيروت، دار الملايين ١٩٦٨.

- البغدادي، عبد القاهر (٤٢٩ هـ)
الفرق الإسلامية بين الفرق. تحقيق، محمد محبي الدين عبد الحميد. بيروت،
دار المعرفة للطباعة والنشر.

الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محبي الدين عبد الجميد. مطبعة المدّثي.

- بشير، سليمان
توازن التّقائض. القدس، ١٩٧٨.

- البلاخي، أبو القاسم الكعبي (١٩٣٦هـ)، القاضي عبد الجبار (١٥٤١هـ)، الحكم الجشمي (٤٦٤هـ)
فضل الاعتزاز وطبقات المعتزلة. تحقيق، فؤاد السيد. تونس: الدار التونسيّة للطباعة والنشر، ١٩٧٤.

- البيهقي، ظهر الدين (٥٩٥هـ)
تاريخ حكماء الإسلام. تحقيق، محمد كرد علي. دمشق، ١٩٤٦.

- بولحيم، علي
المتأخي الفلسفية عند الجاحظ. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

- التوحيدى، أبو حيان علي بن محمد (١٤١٤هـ)
المقابسات. مصر، المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩.

- الجابري، محمد عابد (٢٠١٠هـ)
بنية العقل العربي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٦.
تكوين العقل العربي. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥.

- جماعة من المستشرقين
تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة. إشراف المستشرق الألماني شاخت وبوزورث. ترجمة، حسين مؤنس، واحسان صدقى. الكويت، ١٩٧٨.

- جماعة من الباحثين السوفيت
تراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيتية. بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٧.

- جوزي، بندلي (١٩٤٥هـ)
تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. بيروت، دار الروائع.

- حتى، فيليب (ت. ١٩٧٨) وأخرون
تاريخ العرب. دار الفندور للطباعة والنشر ١٩٧٤.

- حسن، حسن إبراهيم
تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي. مصر، مكتبة الهضة ١٩٨٣.

- الحصري، ساطع (ت. ١٩٦٨)
دراسات في مقدمة ابن خلدون. القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣.

- الحلببي، علي بن برهان الدين (ت ١٠٤٤ هـ)
السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون إنسان العيون. بيروت، دار المعرفة، بلا
تاريخ طباعة.

- حمزة، محمد حمزة
التألف بين الفرق الإسلامية. دار قتبة ١٩٨٥.

- الحميري، نشوان (٥٧٣ هـ)
الحور العين. تحقيق، كمال مصطفى. بغداد، ١٩٤٨.

- الحنبلبي، عباس بن منصور (ت. ٦٨٢ هـ)
البرهان في معرفة عقائد الأديان. تحقيق، خليل أحمد إبراهيم الحاج.
القاهرة، دار التراث العربي للنشر ١٩٨٠.

- خان، محمد صديق خان - الملك - (ت. ١٨٨٩)
خبية الأكون في افتراء الإسلام على المذاهب والأديان. بيروت، دار الكتب
العلمية ١٩٨٤.

- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم (ت. ٣٠٠ هـ)
الانتصار. بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧.

- دلو، برهان الدين دلو
مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي. بيروت، دار الفارابي ١٩٨٥.

- دِي بُور، ت. ج (ت ١٩٤٢ هـ)
 تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة،
 مكتبة التهذبة المصرية ١٩٤٨.

- دِيبر، هانس
 عمر بن عبد السلام. بيروت، ١٩٧٥.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨ هـ)
 سير أعلام التبلاع. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقوس. بيروت،
 مؤسسة الرسالة ١٩٩٩.

- راكيتوف
 أنس الفلسفة. موسكو، دار التقدم ١٩٨٦.

- الرصافي، معروف عبد الغني (ت ١٩٤٥ هـ)
 كتاب الشخصية المحمدية أو حل لغز المقدس (صنفه ١٩٣٣). كولون، منشورات
 الجمل ٢٠٠٢.

- الزركلي، خير الدين (ت ١٩٧٦ هـ)
 الأعلام قاموس تراجم. طبع خاص، الطبعة الثانية، عشرة أجزاء.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)
 اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨٦.

- الرضي، الشَّرِيف محمد بن الحسين بن موسى (ت ٤٠٦ هـ)
 نهج البلاغة (جمع رسائل وخطب علي بن أبي طالب). شرح محمد عبده. سوريا،
 دار الكتاب العربي.

- الرومي، جلال الدين (ت ٦٧٢ هـ)
 مثنوي جلال الدين الرومي. شرح: محمد عبد السلام كضايف. بيروت، المكتبة
 العصرية ١٩٦٦.

- الرَّبِّيري، أبو عبد الله المصعب (ت ٢٢٦ هـ)

نسب قريش. تحقيق: إ. ليفي بروفيسيال. القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣.

- زيد، علي محمد

معتزلة اليمن. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنية، و بيروت، دار العودة ١٩٨١.

- الزيدى، قاسم بن محمد بن علي الزيدى (ت. ١٦٣٠) .
كتاب الأساس لعقائد الأكىاس. تحقيق، آلبير نصري نادر. بيروت، ١٩٨٠.

- زين، محمد خليل

تاريخ الفرق الإسلامية. بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٣٨، ط٢.
١٩٨٥.

- سالم، عبد العزيز

تاريخ الدولة العباسية. مصر، مؤسسة شباب الجامعة.

- سركين، فؤاد

تاريخ التراث العربي. السعودية، ١٩٨٣.

- السواح، فراس

مغامرة العقل الأولى. دمشق، ١٩٩٠.

- الشابي، علي

مباحث في علم الكلام والفلسفة. تونس، دار أبي سلامة للطباعة والنشر.
بين الفكر والعمل. تونس، الشركة التونسية للتوزيع.

- الشهريستاني، محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ).

الملل والنحل، بهامش كتاب ابن حزم الفصل بين الملل والأهواء والنحل.
القاهرة: مكتبة السلام العالمية.

الملل والنحل. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق أشرف جيوم. نسخة مصورة. دمشق: المعهد
العلمي الفرنسي. دمشق.

- الصالح، صبحي
 - النظم الإسلامية نشأتها وتطورها. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٥٦.
- صبحي، أحمد محمود
 - الزيدية. دار الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٤.
 - في علم الكلام. مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٨.
- الصدر، محمد باقر (أعدم ١٩٨٠)
 - فلسفتنا. طهران، ١٩٨١.
- الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)
 - تاریخ الأُمّم والملوک. بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات ١٩٩٨.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٩ هـ)
 - مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت، دار المعرفة ١٩٨٦.
- الطهراني، آقا بزرگ (ت. ١٩٧٠)
 - الذریعة إلى تصانیف الشیعه. بيروت، دار الأضواء ١٩٨٣.
- الطواہري، محمد حسین (ت. ١٩٤٤)
 - التحقيق التام في علم الكلام. القاهرة، مطبعة الحجازي ١٩٣٩.
- القاضي عبد الجبار، الهمداني (ت. ٤١٥ هـ)
 - شرح الأصول الخمسة. تحقيق، عبد الكرييم عثمان. مصر، مكتبة وهبة ١٩٦٥.
 - فرق وطبقات المعتزلة. تحقيق، سامي النشار. الأسكندرية، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢.
 - المفني في أبواب التوحيد والعدل. مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- العراقي، محمد عاطف
 - تجديـد في المذاهـب الفلـسفـية والـكـلامـية. مصر، دار المعارف ١٩٧٦.
- العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥ هـ)
 - الأوائل. تحقيق، محمد السيد الوكيل. القاهرة، مؤسسة الأهرام للنشر

والتوزيع ١٩٩٨.

- علبي، أحمد
العهد السري للدعوة العباسية. بيروت، دار الفارابي ١٩٨٩.
- العلي، خالد
جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي. بغداد، مطبعة الرشاد ١٩٦٥.
- عماره، محمد
الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧.
- تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة، دار المستقبل العربي للطباعة والنشر ١٩٨١.
- مسلمون ثوار. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٤.
- عمر، فاروق
بحوث في التاريخ العباسى. بيروت، دار القلم للطباعة، بغداد، مكتبة النهضة ١٩٧٧.
- العمري، أكرم ضياء الدين
دراسات تاريخية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، السعودية - المدينة ١٩٨٣.
- العوا، عادل
المعتزلة والفكر الحر. دمشق، دار الأهالى للطباعة والنشر ١٩٨٧.
- فاخوري، حنا والجسر، خليل
تاريخ الفلسفة العربية. بيروت، دار المعارف.
- الفخرى، علي بن محمد بن عبد الله (القرن الخامس عشر)
كتاب تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان. المخطوطة في أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتي، قسم العلوم التاريخية، معهد الاستشراق.
- فخرى، ماجد
تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة د. جمال اليازجي عن الإنكليزية. بيروت،

الجامعة الأمريكية، الدار المتحدة للنشر . ١٩٧٤ .

- فروخ، عمر

تاريخ الفكر العربي. بيروت، دار العلم للملايين . ١٩٨١ .

- قاسم، محمد

محبي الدين بن عربي ولينتر. القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة . ١٩٧٣ .

- القاسمي، جمال الدين (ت. ١٩١٤)

تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت، مؤسسة الرسالة . ١٩٨٥ .

- القسطي، جمال الدين علي بن يوسف (٦٤٦ هـ)

أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مختصر تحت عنوان المنتخبات الملتقطات للزوزني. ليبزك، ١٣٢٠ هـ .

- القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعد (ت. ١٦٥٩)

الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان. تحقيق: محمد بن عبد الجليل .
تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية . ١٩٨٤ .

- قتواتي، الأب جورج (ت. ١٩٩٤)

المسيحية والحضارة العربية. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (٣٢٠ هـ)

الأصول من الكليني. بيروت، دار الأضواء . ١٩٨٥ .

- كوك، مايكل

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. ترجمة، رضوان السيد
وعبد الرحمن السعادي وعمار الجلاسي. بيروت، الشركة العربية للأبحاث
والنشر . ٢٠٠٩ .

- لجنة العلماء والأكاديميين السوفيت

الموسوعة الفلسفية. ترجمة، سمير كرم. بيروت، دار الطليعة . ١٩٧٤ .

-لينين، فلاديمير (ت. ١٩٢٤) -
المادية ومذهب النقد التجربى. موسكو، دار التقدم. ١٩٨١.

- المجلسى، محمد باقر المجلسى (ت. ١٧٠٠) -
بحار الأنوار ١١٠ أجزاء. بيروت، مؤسسة الوفاء. ١٩٨٣.

- مجموعة الأساتذة السوفيت -
موجز تاريخ الفلسفة. بيروت، دار الفارابى. ١٩٨٠.

- مجموعة مؤلفين -
دراسات في الإسلام. بيروت، دار الفارابى للنشر. ١٩٨٠.

- المحاسبي، الحرث بن أسد (ت ٢٤٢ هـ) -
العقل في فهم القرآن. تحقيق، حسين القوطي. بيروت، دار الفكر للطباعة والتراث
والتوزيع. ١٩٧١.

- المخزومي، مهدي (ت. ١٩٩٢) -
مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة وال نحو. بيروت، دار الرائد العربي
١٩٨٦.

- المرتضى، أحمد بن يحيى (٨٤١ هـ) -
طبقات المعتزلة. تحقيق، سوستنة ديفلد فلز. بيروت، منشورات دار مكتبة
الحياة.

- طبقات المعتزلة. بيروت، دار المنتظر. ١٩٨٨.

- مرحبا، محمد عبد الرحمن -
من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. بيروت، منشورات عويدات
١٩٨٣.

- المُنْتَهِيُّ وَالْأَمْلُ فِي شَرْحِ الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ. تحقيق، محمد مشكور. بيروت، دار الندى
١٩٩٠.

- مروة، حسين (قتل ١٩٨٧) -

- النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت، دار الفارابي ١٩٧٩.

- المسعودي، أبو الحسن علي (نحو ٣٤٧هـ) مروج الذهب وجوهر المعدن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت، دار الفكر.

- مروج الذهب ومغان الجوهر. تحقيق: شارل بلا. بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٧٣ (عن طبعة برببيه دي مينار وبافيه دي كرتاي).

- المطبي، محمد بن أحمد الشافعي (ت ٣٧٧هـ) التبيبي والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق: محمد زاهد الكوثرى. بغداد، مكتبة المثنى، بيروت، مكتبة المعرف ١٩٦٨.

- المقريزي، تقى الدين (٤٨٤هـ) الخطط المقريزية. بيروت، دار صادر.

- المكي، الموفق بن أحمد (٥٦٨هـ) مناقب أبي حنيفة. بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨١.

- مهدي، فالح (١٩٨١) البحث عن منقد. دراسة مقارنة بين ثمانى ديانات. بيروت، دار ابن رشد للطباعة والنشر ١٩٨١.

- نادر، الببر نصري (١٩٥٠) أهم الفرق الإسلامية والكلامية. بيروت، المطبعة الكاثوليكية. فلسفة المعتزلة. مصر.

- النديم، أبو الفرج إسحاق (نحو ٤٢٨هـ) الفهرست. المطبعة الرحمانية.

- النّيَّف، محمد الطاهر (١٩٨٦) أهم الفرق الإسلامية. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٨٦. دائرة المعارف الإسلامية، ١٣ جزءاً، طهران.

- النشار، علي سامي
نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان. الإسكندرية، منشأة المعارف . ١٩٦٤ .
- النيسابوري، أبورشيد سعيد بن محمد (٤٦٠هـ)
المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق، معنٍ زياده، ورضوان السيد. بيروت، معهد الإنماء العربي . ١٩٧٩ .
- العلوى، هادى (ت. ١٩٩٨)
نظريّة الحركة الجوهرية عند الشيرازي. بيروت، دار الطليعة .
- هلسا، غالب (ت. ١٩٨٩)
العالم مادة وحركة دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الكلمة للنشر . ١٩٨٠ .
- كتاب الزبور، مخطوطة في المكتبة الوطنية، صوفيا، رقم ٥٠٢ . ٥٠٢ p .
الكتاب المقدس، العهد القديم، بيروت، دار الشرق، الطبعة الرابعة . ١٩٨٨ .
- موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع.
الطبعة الثالثة . ٢٠٠٠ .

فهرس الأعلام

حرف الألف	
- آدم، ١٩٧، ١٤١، ٦١.	- ابن رشد، ٢١٧.
- آزر، ٩٥.	- ابن زيدون، ٦٠.
- آشوربانيبال، ١٤٥.	- ابن الطقطقي، ١٢٢، ١٢١.
- أقاizerك الطهراني، ١٠١.	- ابن عبدالبر، ٤٦، ٤٤.
- الألمني، ١٧٧.	- ابن عبد ربه، ٥١، ٥٠، ١٥١.
- آية الله محمد باقر الصدر، ١٣٧، ١٥٦.	- ابن العبري، ٤٨.
- آبي طالب، ١٢٧، ١٢٦.	- ابن عربي (محب الدين)، ١٥٣، ١٥٤.
- إبراهيم بن عبد الله بن أبي طالب، ١٢٧، ١٢٦.	- ابن قيم الجوزية، ١١٧.
- إبراهيم بن المهدى، ١١٣.	- ابن ماجة، ٨٦، ٧١.
- ابن أبي حذيف، ٢٣٠، ٧٢.	- ابن ثابتة، ٦٠.
- ابن الأثير، ٤٣، ٩١.	- أبو الأعلى المودودي، ١٧٢.
- ابن إسحاق، ٤٠.	- أبو بكر الصديق، ٤٣، ٤٢.
- ابن الأشعث، ٢٢٦، ٧٦، ٦٠، ٥٠.	- أبو جعفر المنصور، ٧٨، ١٢٧، ٢٢٢.
- ابن قيمية، ١١٧.	- أبو حنيفة، ٤٣، ٤٢، ٧٩.
- ابن الجوزي، ١٥١، ١٥٠.	- أبو حيان التوحيدي، ١٩٤.
- ابن حزم، ٥١، ٨٤، ١٢٣، ١٩١، ٢٠٠.	- أبو داود، ٨٦.
- ابن الحسين المطلي، ١٤.	- أبو ذر الفقاري، ٤١.
- ابن حنفية النعmani، ١٨٢.	- أبوالريحان (البيروقى)، ٩٨.
- ابن خلدون، ٦٣، ١٩٤، ١٩٥.	- أبو طالب عبد مناف، ٣٩.
- ابن خلكان، ٦٣.	- أبو القاسم عبد البالخي، ١٧، ٢٢، ٢٨، ٢٢، ٢٨.
- ابن الروقدي، ١٦، ٨٤، ١٦١، ١٧١.	- أبو حنيفة، ٨٥، ٨٧، ٨١، ٧٤، ٧٣، ١٨٩، ١٧٦، ١٢٥.
- أبو هاشم بن محمد، ٧٥، ٧٤.	- أبو نلؤفة، ٤٣.
	- أبو موسى المردار، ٢٢٣.

- أبو هاشم الجبائي، ٥١، ٣٠، ٢٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٨، ٢١٢.
- الأصبهاني محمد بن يزداد، ٢٢.
- الأصفهاني، ٤٦.
- أفلاطون، ١٢، ٦٣، ٨٩، ١٥٨، ١٦٦، ٢٠٥، ١٨٧، ١٨١، ١٦٧.
- ألبير نصري نادر، ١٥، ٦٧، ٦٠، ١٠٣، ٦٧، ٦٠.
- أم حبيبة بنت أبي سفيان، ٤٦.
- الإمام جعفر الصادق، ١٠١، ١٢٢، ١٠١.
- الإمام علي بن أبي طالب، ١٩، ٤٤، ٤٨، ٤٤.
- الإمام علي بن يحيى المرتضى، ١٢٧، ٧٢، ٥٧، ٥٦.
- الإمام علي الرضا، ١١٣، ١٢٨.
- الإمام فخر الدين الرازي، ٨٥، ١٢٨، ١٨٧.
- الأمون العباسي، ١١٤، ١١٨، ١١٢.
- أمية بن الصلت، ٤١.
- الأمين (محمد)، ٣٤، ١١٣.
- إنفان، ٩٦.
- أنكسيماندريس، ١٣٦.
- الأوزاعي، ٦٠.
- بارمنيدس، ٨٩، ١٨٨، ١٩٩، ١٩٩، ٢٠٦.
- البتماري، ٨٦.
- برهان الدين دلو، ١٢٦.
- بشر بن المعتمر (أبو سهل)، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٣، ٥١، ٤٨، ١٠٦، ١٠٣، ١٠٠.
- بشير الرحال، ٤١، ١٢٧.
- أبو هاشم الجبائي، ٥١، ٣٠، ٢٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٨، ٢١٢.
- أبو هريرة، ٨٦.
- أبو يعقوب الكندي، ١٥.
- أبو يوسف الخراج، ٤٣.
- أبي علي بن سينا، ١٥٦.
- أبيقور، ١٨٥.
- أتون، ٩٦.
- أحمد أمين، ١٦، ٥٧، ٥٨، ٨٩، ٦٥، ١٠٢، ١١٢، ١٠٣.
- أحمد بن أبي دؤاد، ٦٤.
- أحمد بن حنبل، ٢١، ٥٣، ٥٢، ٨٦، ٧٠.
- أحمد بن عبد الله العجلبي، ٥٠.
- أحمد بن يحيى المرتضى، ١٧، ٨١، ٨٦.
- أحمد صبحي، ٦٥، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ١١٦.
- أحمد عليبي، ٥١.
- أختاتون، ٩٥.
- أخوان الصفا، ٨٠، ١٥٦، ١٩٤، ١٩٧، ١٩٧.
- أسطوطاليس، ٨٨، ١٦٧.
- أسطوطاليس، ٢١٧.
- أسامة بن زيد، ٤٢.
- إسحاق نيوتن، ٢١٥، ٢٩، ٢٨.
- الأسدآبادي، ١١٥.
- الإسفرايني (أبو المظفر طاهر بن محمد)، ٨٤، ١١٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٨٧.
- الإسكندرية، ٧٩.
- الأشعري (أبو الحسن)، ٩، ١٤، ٤٧.

حرف الباء

- بارمنيدس، ٨٩، ١٨٨، ١٩٩، ١٩٩، ٢٠٦.
- البتماري، ٨٦.
- برهان الدين دلو، ١٢٦.
- بشر بن المعتمر (أبو سهل)، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٣، ٥١، ٤٨، ١٠٦، ١٠٣، ١٠٠.
- بشير الرحال، ٤١، ١٢٧.

- الجهم بن صفوان، ٥٩، ٥٤، ٧٢، ٧٢، ٨٣. ١٠١.
- جورج قنواتي، ١٥٦، ١٥٥، ١٦١.
- الجوهرى، ١٣٧.
- بشير فرنسيس، ١٣٦، ١٤٥.
- البغدادى (عبد القاهر)، ٩، ١٤، ٢٨.
- بندلي جوزي، ٢٦، ٢٧.
- بيرك، ٥١.
- بينس، ١٨٣.
- حرف التاء
- الترمذى، ٨٦.
- تشارلز دارون، ١٩٤.
- توما الأكويتى، ٨٠.
- تيوفيلوس، ٧٩.

حرف الحاء

- الحاكم الجشمى، ١٧.
- حتى، ١١٤، ١٨٩.
- الحجاج بن يوسف الثقفى، ٤٩، ٥٠.
- حجر بن عدى، ٤٧، ٤٨.
- حسام الدين الألوسى، ١٢، ١٦، ١٩٢.
- الحسن البصري، ٤٨، ٢٢، ٢٠، ٥٦، ٥٧، ٧٣.
- الحسن بن الحنفية، ٧٣.
- الحسن بن ذكوان، ٨١.
- الحسن بن علي بن أبي طالب، ٤٥، ٤٦.
- الحسين بن علي، ٤٩، ٥٧.
- حسين مروءة، ١٥، ٢٧، ٥٧، ٦٩، ٧١.
- حفص بن سالم، ٨١.
- الحلبى، ٣٩.
- حواء، ١٤١.

- ٢١٨.
- ٢٢٦، ٦٣، ٦٣، ٧٥، ٧٥.
- ٢٢٧، ١٢٩، ٨٢، ٨٢.
- ٢٢٧.
- ٢٢٩، ٢٢٢، ٢٢٣.
- ٢٣٠.
- ٢٣٢، ٢٢٢، ٨٩.

حرف الشاء

- ثعامة بن أشرس التميري (أبو معن)،

حرف الجيم

- الجاحظ، ١٧، ٨٤، ٧٨، ٩٠، ٨٩، ١٨٩.
- الجبائى (أبو علي)، ١٤، ١٧٦، ١٩٢.
- الجبائى (أبو هشام)، ٢٠٣، ٢١٤.
- ٢١٦.
- جبرائيل، ٧١.
- الجعد بن درهم، ٥٤، ٥٩، ٧٢، ٧٥، ١٠١.

١١٢، ١١٣.

٧١، ٦٤، ٣٤، ٢١.

١٢٠، ١١٩.

- جلال الدين الرومى، ١١٩.
- جمال الدين علي بن يوسف الثقفى، ١٩٤.

حرف الخاء

- خالد بن يزيد بن معاوية، ٥٨، ١٨٤.
- خالد القسري، ٥٩.
- الخرسانى (أبو مسلم)، ٥١.

حُرْفُ السِّينِ

- ساطع الحصري، ١٩٥.
- سزكين، ٦٥.
- السفياني، ٤٨.
- سقراط، ١٢.
- سالم، ٤٥.
- سليمان بن عبد الملك، ٥٠.
- السمرقندى (أبو محرز)، ٥٤.
- سومن المسيحي، ٧٥، ٦١، ٦٠.
- السيد قطب، ١٧٢.

حُرْفُ الشِّينِ

- الشافعى (أدريس بن محمد)، ٧٩.
- الشريف المرتضى)، ٩٧، ٩٦.
- الشهريستاني (أبو الفتح عبد الكريم)، ١٠٩ - ١٠٥، ٩٥، ٨٨، ٨٧، ٥١، ٢٢، ١٤، ١٧٥، ١٧٤، ١٦٨، ١٦٧، ١٢٥، ١١٠، ٢١١ - ٢٠٩، ٢٠٣، ١٨١، ١٨٨، ١٩٣، ٢١٩ - ٢٢٢، ٢٢٠، ٩٦ - الشيخ المقيد، ٩٦.
- الشيرازى، ٢٠٦.

حُرْفُ الصَّادِ

- صبيح المدار (أبو موسى)، ١٢٦.
- صخر بن حرب (أبو سفيان)، ٣٩.
- الصوّف، ١٩٤.
- حرف الصاء
- ضرار بن عمرو الكوفي، ٢٠٠.

- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)، ١٦، ١٧، ٢١، ٧٩، ٨٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٨، ١٦٣ - ٢١٩.

حُرْفُ الدَّالِ

- الدارمي، ٨٦.
- ديبور، ١٦ - ١٨١، ٥٢.
- ديمقريطس، ١٨٥، ١٨٩، ٢٠٩.
- حرف الدال
- الذهبي، ٥٢، ٥٠، ٦١، ٦٠.
- حرف الراء
- راكيفوف، ٢٠٥.
- الرصافى، ٤٠.
- رضى الدين بن طاوس

حُرْفُ الزَّاءِ

- الزبيير بن بكار، ٥٠.
- الزبيرى، ٤٥.
- زرادشت، ٦٦.
- الزنجانى، ١٩٤.
- الزوزنى، ١٩٤ - ١٩٤.
- زهدي جار الله، ١٥، ٦١، ٧٣، ١٦٧ - ١٨٨.
- زهير بن أبي سلمى، ٤١.
- زيد بن عمرو بن ثقيل، ٤١.
- زيتون اليونانى، ٢٠٦، ١٨٨.
- زيد بن رفاعة، ١٩٤.
- زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ٨٣، ٥١، ٤٩.

حرف الطاء

- عبد الله بن كيسان: ٥١.
- عبد الله المأمون: ١٠، ٢١، ٢٠، ٦٣، ٣٤، ٦٤.
- عبد الله بن مروان: ٧٩، ٧١، ٧٥، ٦٢، ٧٥.
- عثمان بن خالد الطويل: ٨١.
- عثمان بن عفان: ٤٦، ٤٤، ٢٢٨، ٤٩.
- العسكري: ٥٠.
- العلاف محمد بن الهذيل: ١٥، ١٩، ٢١.
- العلامة عاصي: ٧٦، ٨٧، ٨٥، ٨٤، ٨١، ١٠٧ - ١٠٥.
- عاصي: ١١١، ١٦١، ١٦٣، ١٤١، ١٧٨.
- عاصي بن عبد الله الفخرري: ١٨١، ١٨٧، ٢٠٧، ٢٠٩.
- عاصي سامي النشار: ١٦، ١٣٦، ٢٠٦.
- عمربن الخطاب: ٤٢، ٤٣.
- عمر بن عبد العزيز: ٥٢، ٥٥، ٦١، ٦٢.
- عمر فروخ: ١٧٩، ١٧٩، عمر المقصوصون: ٤٨.
- عمران: ٩٦.
- عمرو بن العاص: ٤٤، ٨٦.
- عمرو بن عبد الله: ١٩، ٥٦، ٧٥، ٧٧، ٧٨.
- عمرو بن عبد الله: ٨٤، ٨١، ٢٣٠.
- العوا: ٥٧، ٢٠١.
- عيسى بن صبيح المردار (أبي موسى): ٨٩.

حرف الطاء

- ظهير الدين البيهقي: ١٩٤.
- الظواهري: ١٧٥.

حرف العين

- عابد الجابري: ١٨٢.
- عارف علوان: ٢٣.
- عباس بن منصور السكري الحنفي: ٨٥.
- عبدالجبار الهمداني: ٢٣، ١٧، ٥٧.
- عاصي: ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٧٧، ٩١، ١١٥، ١١١، ١٢٣.
- عبد الرحمن البدوي: ٦٠.
- عبد الرحمن بن كيسان (أبو بكر): ١٢٥.
- عبد الرحمن بن محمد بن قيس بن الأشعث: ٤٩.
- عبد السلام بن أبي علي (الحباني): ٨٤، ٩٠.

حرف الغين

- الفزالي: ٧٩.
- الفزالي (أبو حامد): ١٢١، ١٥٩، ١٩٢.
- غيلان الدمشقي (أبو مروان): ٤٨، ٥٩.
- غيلان الدمشقي: ٧٦، ٧٢، ٧١، ٦٩، ٦٢.

- عبد الله الأسكافي: ١٩٩.
- عبد الله بن الزبير: ٤٩.
- عبد الله بن عباس: ٨٧، ١٥٢.
- عبد الله بن علي بن أبي طالب: ٧٤.

- مرقص، ١٤٧.
- محمد باقر المجلسي، ١٥٣، ١٢٢.
- محمد بن عبد الله (النبي محمد)، ٣٩.
- محمد بن عبد الله (أبو علي)، ٣٩، ٨٧، ٧٢، ٧١، ٦٦، ٦٢، ٥٣، ٥٢، ٤٤، ٤٢.
- . ١٥٤، ١٠٠.
- محمد بن عبد الوهاب (أبو علي)، ٩٠.
- . ١٧٤، ١١٧، ١١٦، ١١٠.
- محمد عبد، ٤٧.
- محمد بن علي بن أبي طالب، ٧٤.
- محمد ذي النفس الذكية، ٥١.
- مروان بن محمد، ١١٢، ٥٤.
- المرواني، ٤٨.
- مريم بنت بواكيم، ٩٨، ٩٦.
- المسعودي، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٦٤، ٩١، ٧٥، ٩١.
- مسلم، ٨٦، المسيح ابن الله (عيسى)، ١٢٤، ١١٩، ١١٩، ١٠٣.
- معاوية بن أبي سفيان، ١٩، ٤٤، ٤٦.
- معاوية بن يزيد، ٦٢، ٤٨.
- عبد الجهنمي، ٤٨، ٤٠، ٦٩، ٦١، ٦٩، ٧١، ٧٢.
- المعتصم بالله، ١١٢، ٦٤.
- عمر بن عبد السلام، ٨٩، ٨٨، ١٦، ١٦، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١٩٢، ١٨٦، ٢٠٢.
- . ٢٢٩، ٢٢١، ٢٠٣.
- المغيرة بن شعبة، ٩٧، ٤٣.
- القدسي، ١٩٤.
- المنصور بالله القاسم بن محمد العتزي، ٨٧.
- مهدي المخزومي، ٩٦، ٨١، ٨٠.
- المهرجاني، ١٩٤.

حرف القاء

- الفارابي (أبو نصر محمد)، ١٥٦.
- فراس السواح، ١٤٥.
- الفيٹاغورس، ١٨٦.

حرف القاف

- قتادة، ١٥٢.

حرف الكاف

- كاسينيويه الفارسي، ٧٥.
- كرلولنليتو، ٢٢.
- لكتليني، ٩٨.

حرف اللام

- اليبنتز، ١٥٨.
- لوقا، ١٤٧.
- لوقيبوس، ١٨٥.
- لينين، ١٥٨.

حرف الميم

- مالك بن أنس، ٧٩.
- مايكل كوك، ١٣٠.
- المتوك على الله، ١١٨، ١١٢.
- متى، ١٤٧.
- المحاسبي، ٢٢.
- محمد ابن الحنفية، ٥١، ٧٤، ٧٣.
- محمد أبو زهرة، ٧٦.
- محمد عمارة، ٧٤، ٤٧.
- المختار الثقفي، ٥١.
- مرحبا، ٥٩.

.١٨٦،١٢٥

- هلموت ريتز، ٢١٢،٢٠٨

- هولاكو، ١٢١

- هيبيل زيواء، ١٤١،١٤٠

- هيرقلطيتس، ٢٠٦،١٩١،٨٩

- هيغل، ٢٢٣،١٥٨

حرف الواو

- الواقف بالله، ١١٢

- واصل بن عطاء، ١٩،٤٨،٢٠،٥٥،٥١

- ،١٠٥،٨٧-٨٣،٨١،٧٨،٧٧،٧٥-٧٣

- ،٢٢٧،١٢٩،١٢٧،١٢٦،١١١،١٢٧،١٢٩

- .٢٣٠

- ورقة بن نوفل، ٤١

- وكيع بن أبي السور، ١٥٠

- الوليد بن يزيد، ٥٥

حرف اليماء

- يزيد بن أبي سفيان، ٤٦

- يحيى بن وثاب، ٥٠

- يزيد بن عبد الملك، ٦٢

- يزيد بن معاوية، ٤٩

- يزيد بن الوليد، ٢٢٣،١٢٥،٥٥

- يعقوب الكندي، ١٦٦،١٥٦

- اليعقوبي، ٣٩

- يوحنا، ١٤٧

- يورдан بييف، ١٩٥

- يوسف الشحام، ١٧٢،١٧١،١٦٣،٧٩

- .٢١٩

- مؤيد الدين بن العلقمي، ٧٧

- ميكائيل، ٧١

حرف النون

- النبي إبراهيم، ٩٥،٤١

- النبي داود، ١٤٦،١٤٣

- النبي موسى (ع)، ١٤٣،٩٧،٧١

- نجم الدين الرازي، ١٢١

- النديم، ٥٩

- نشوان الحميري، ٢٠،٥١،٨٠،٨١

- .١٢٧

- نصر بن سيار، ٥٤

- النظام (إبراهيم بن سيار)، ١٦،١٥

- ،٩٠،٨٨،٨٥،٨٤،٧٩-٧٦،٧١،١٩،١٨

- ،١٦٨،١٦٥،١٢٣،١١١،١٠٨،١٠٧،١٠٥

- ،١٩٧،١٩٣،١٩١-١٨٦،١٨٣،١٧٠

- .٢٣٠،٢٢٩،٢١٨،٢١٠،٢٠٨،٢٠٣

- النعمنان بن بشير الأنباري، ٤٧

- التويختي، ٤٣

- النيسابوري، ٢٨،١٧٦،٣٠،١٨٩،١٩٧

- .٢١٥،٢١٤،٢٠٤

- النمير، ٦٧

حرف الهاء

- هارون الرشيد، ١٢٦،٣٤

- هارون الواقف، ٦٤

- هادي أبو ريدة، ١٦

- هانس ديبر، ٨٨،١٦

- هشام بن الحكم، ١٨٣،١٨٢،١٠١

- هشام بن عبد الملك، ٧٦،٦٢،٦٠،٥٤

- هشام بن عمرو الفوطي (أبوزفر)، ٨٩

فهرس أماكن

حرف الجيم

- جامعات الاتحاد السوفيتي، ١٦.
- جامعة صوفيا، ٢٥.
- جبل رضوى، ٥١.
- الجزيرة العربية، ٤٠ - ٤٢، ٥٤، ٧٨.
- جنوب العراق، ١٣٦.

حرف الحاء

- العجاز، ٤٠، ٢٢٧.
- حران، ٦٣.
- خراسان، ٣٤، ٥٢، ٨١، ٥٤، ١١٣، ١٥٠.

حرف الخاء

- بلاد فارس، ٤٣، ٦٣.
- بوسطن، ٢٨.
- البيت الحرام، ١١٧.
- بيروت، ٢٨.

حرف الدال

- دار الحكمة، ٦٣.
- دار مدارك، ٢٨.
- دار المدى، ٣٣.
- دار مهجر، ٢٨.
- دار التدوة، ٤٠.
- دبي، ٢٨.

حرف الألف

- آسيا الوسطى، ٤٩.
- أرمينيا، ٨٠.
- الأسكندرية، ٦٣، ١٥٥.
- أفريقيا، ٢٧.
- الأهواز، ١٣٩.
- إيران، ٤٩.

حرف الباء

- بغداد، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٤، ٨١، ٦٣، ٨٣، ٨٨.
- البصرة، ٢٥، ٢٧ - ٢٨، ٤٤، ٧٣، ٧٥، ٨٠، ٨٣.
- بلاد الشام، ٦٣، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٤.
- بلاد فارس، ٤٣، ٦٣.
- ترشاد، ٢٧.
- ترمذ، ٨١.
- قل الحرم، ١٨٦.

حرف التاء

حرف الميم

- مدرسة الرأي العراقيّة، ٧٩.
- المدينة، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٢، ٥٢، ٥١، ٧٣، ٧٥.
- مصر، ٤٤، ٥٢، ٥٦، ٦٣، ١٦١.
- مسجد البصرة، ٧٣، ١٢٩.
- مسجد الكوفة، ٤٤.
- المغرب، ١٢٦.
- مكة، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٥، ٤٩، ١١٧، ٢٢٧.

حرف النون

- نجران، ٩٧.
- النجف، ١٥.
- نصيبين، ٦٣.
- نهاوند، ٤٣.
- نيسابور، ٦٣.

حرف الهاء

- الهند، ١٨٣.

حرف الياء

- اليمامة، ٧٣.
- اليمن، ٤٥، ٨١، ١٢٦.

- دمشق، ٧٦، ٨٠.
- الدولة البيزنطية، ٦٣.
- دير الدومنيكان، ١٥٥.

حرف الشين

- الشام، ١٩، ٣٩، ٤٥، ٤٦، ٧٥، ١٨٤.
- . ١٩٤

حرف الصاد

- الصومال، ٢٧.
- الصين، ٦٨، ١٢٦.

حرف الطاء

- طوكييو، ٢٨.

حرف العين

- العراق، ٢٥، ٤٩، ٦٦، ١٣٩، ١٣٧، ١٦٠.
- عمان، ٩.
- حرف الفاء
- فلسطين، ٤٢.

حرف الكاف

- كربلاء، ٤٩.
- الكوفة، ٤٤، ٤٠، ٥٢، ٨١، ١٨٢.

فهرس القبائل والفرق

حرف الباء

- البابليون، ١٤٤، ١٤٠، ١٣٥.
- البرامكة، ١٢٦، ٣٤.
- البشرية، ٨٨.
- البصريون، ١٧، ٢٨، ٣٠، ٨٠، ١٠٣.
- البغداديون، ١٩٧، ١٩٧، ١٠٣، ٣٠، ٢٩، ١٧.
- بنو إسرائيل، ٩٧، ٨٦.
- بنو أمية (آل أمية) (الأمويون)، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ١٢٦، ١١٢، ٦٩.
- بنو العباس (العباسيون)، ٦٩، ٥١، ١٢٦.
- البهشمية، ٩٠، ٨٤.

حرف الثاء

- الثمamiّة، ٨٩.
- شمود، ١٤٨.

حرف الجيم

- الجاحظية، ٩٠، ٨٩.

حرف الألف

- أهل العراق (العراقيون)، ٤٤.
- أهل العدل (العدالية)، ١٣٠، ٥٩.
- أهل الشام، ٤٤.
- أهل السنة، ٦٨، ٤٤.
- أهل الذمة، ٧٥، ٥٢، ٣٥.
- أهل التوحيد (الموحدةة)، ١٣٠، ٥٩.
- الأيليون، ١٨٥.
- الأغريق، ٦٨.
- الأصوليون، ٣٥.
- الأشاعرة، ١٥، ١٠١، ٨٧، ٨٤، ١٩١.
- الإسلام (المسلمون)، ٤٧-٣٩، ٢٢، ٢٠، ٧٧، ٧٥، ٦٨-٦٦، ٦٤، ٦١، ٥٩، ٥٧، ٥٢.
- أحناف (حنفيون)، ٧٣، ٤١، ٤٠.
- الأبتيرية، ٨٥.
- الأ Biasية، ٩.
- آل هاشم (الهاشميون)، ٧٣.
- آل محمد، ٧٥، ٧٤.
- آل علي بن أبي طالب، ١٢٧.

<p>حرف الشين</p> <ul style="list-style-type: none"> - الشيعة، ٤٤، ٥١، ٧٣، ١٢١، ١٦٠. - الشيعة الإمامية، ٦٨، ٥١. - الشيعة الزيدية، ٨٣. - الشيعية اليسانية، ٥١. <p>حرف الصاد</p> <ul style="list-style-type: none"> - الصابئية، ٦٦، ١٣٩، ١٤١. - الصوفية، ١٢٠. <p>حرف العين</p> <ul style="list-style-type: none"> - عاد، ١٤٨. - العرب، ٣٩، ٤٣، ٤٧، ٧٥، ٧٨، ١٨٢. - العلوية (العلويون)، ٣٤، ٣٥، ٥١. - العمرية، ٨٥. <p>حرف الغين</p> <ul style="list-style-type: none"> - الغيلانية، ٧٢، ٨٥، ١٢٥. <p>حرف الفاء</p> <ul style="list-style-type: none"> - الفرس، ٤٣، ٦٧. <p>حرف القاف</p> <ul style="list-style-type: none"> - القراءة، ٢٦، ٢٧. - القدرة، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٧١، ٧٢. 	<ul style="list-style-type: none"> - الجبائية، ٨٥، ٩٠، ١٠٥. - الجبريون، ٥٤، ٦٩، ٧٦، ٧٩، ٢٢٦. - الجهمية، ٥٩، ٦٩، ٧٠. <p>حرف الخاء</p> <ul style="list-style-type: none"> - الخلفاء الراشدين، ٥٧. - الخوارج، ٩، ١٠، ٤٧، ٤٤، ٢٠، ٩٨، ٩٥، ١١٠، ١٧٢، ١١٣. - اليخاطية، ٩٠. <p>حرف الدال</p> <ul style="list-style-type: none"> - الدينية، ٢٢٦. <p>حرف الراء</p> <ul style="list-style-type: none"> - الروافض، ٥١. - الروم، ٤٣، ٧٩. <p>حرف الزاء</p> <ul style="list-style-type: none"> - زرادشية، ٦٦. - الزيدية، ٥١، ١١٣، ١٢٦، ٢١٩. <p>حرف السين</p> <ul style="list-style-type: none"> - السنة، ١٦٠. - السومريون، ١٣٧، ١٣٥، ١٤٠، ١٤٤.
---	--

حرف النون

النصارى (المسيحيون): ٣٩ - ٤١، ٥٤ -
٦٦، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١١٢، ١٥٥، ١٦١ -
٨٨، ٩٧، النظامة: ١٧ -
٢٣، ٢٩ - ٣١، ٣٣ -

حرف الهاء

- .٨٧ الهزلية :
- .٨٩ الهشامية :
- .١٨٢ الهنود :

حرف الواو

الواصلات: ٨٥، ٨٧ -

حروف الماء

البيهود: ٣٩-٤١، ٥٢، ٦٦، ٩٥، ٩٨، ٩٩ -

اليونانيون: ٦٧، ٧٦، ١٠٦، ١٣٦، ١٨٣ -

الرومانيون: ١١٢، ١٤٣، ٥٥٠ -

العرب: ١٨٩، ١٩١ -

حرف الكاف

الكتاب المقدس -

حرف الميم

الماركسية (الماركسيون) : ١٥٦

المبتدعة : ٥٩، ٦٣

المجوس (المجوسيون) : ٤٠، ٦٦، ٧١

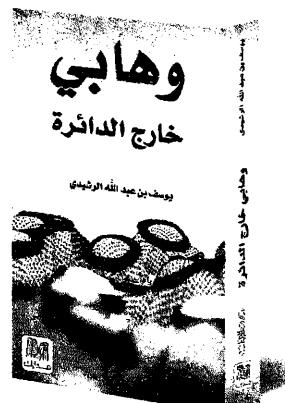
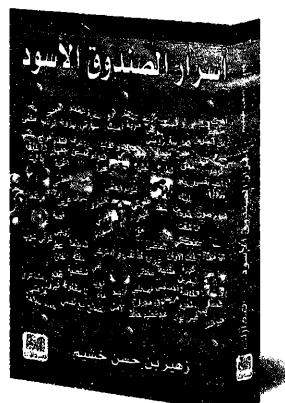
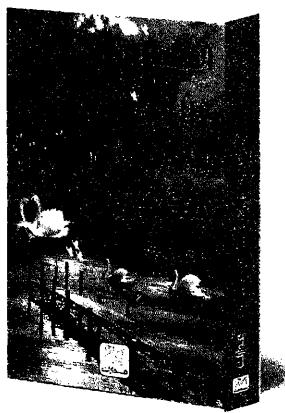
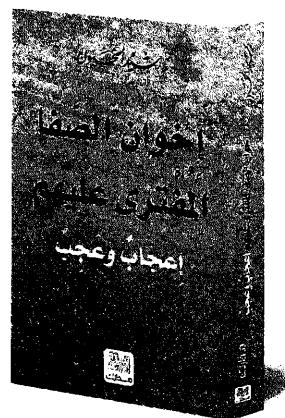
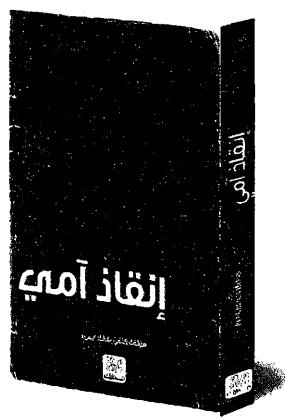
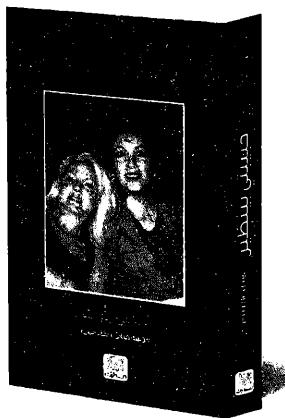
المختارية : ٥١

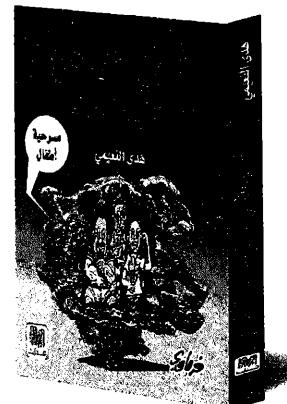
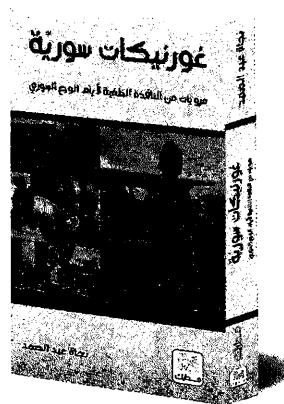
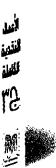
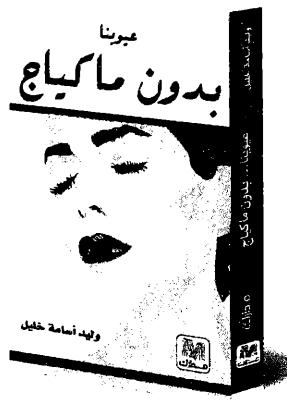
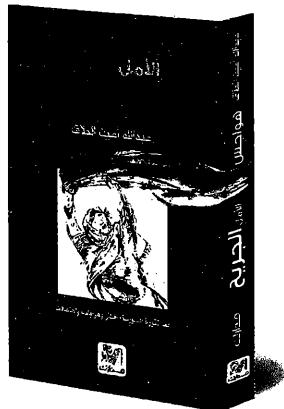
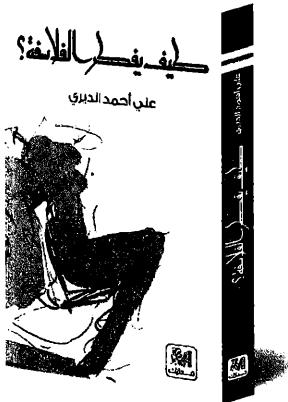
المرجئة : ١١٠

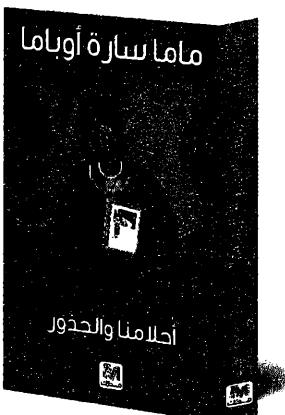
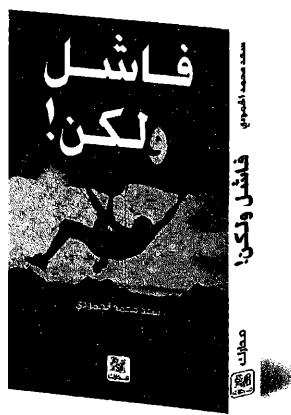
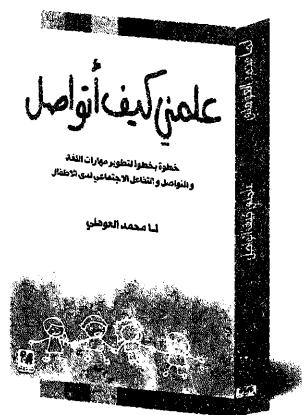
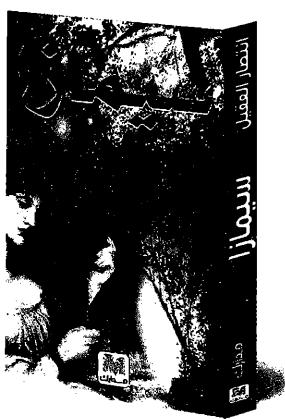
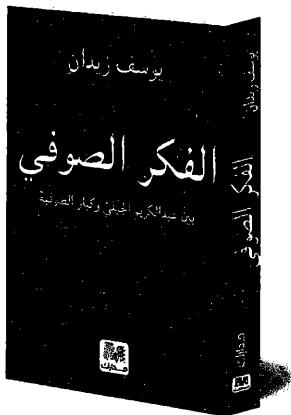
المزدراية : ٨٩

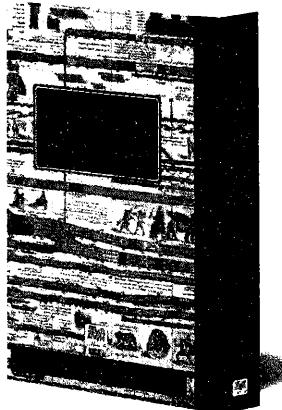
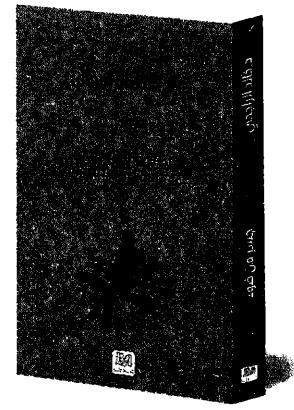
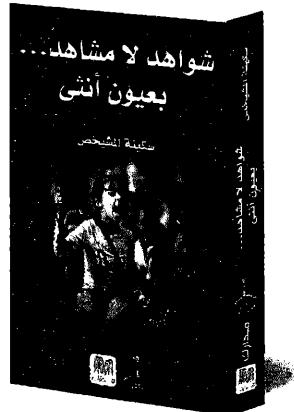
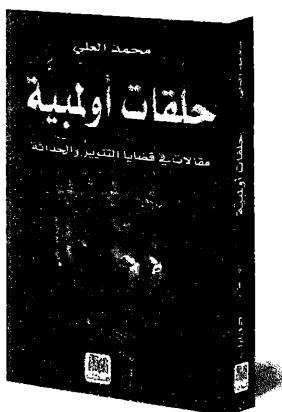
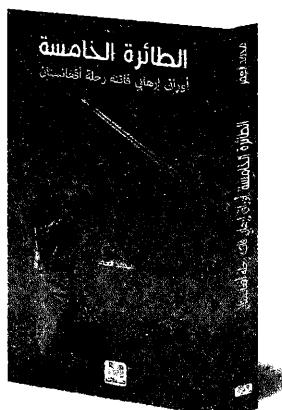
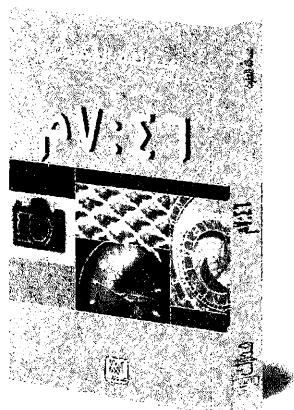
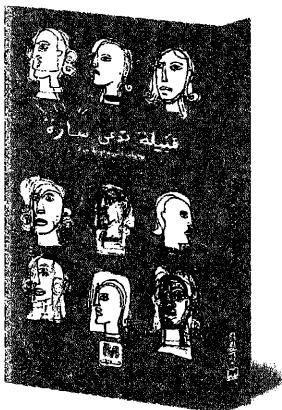
المعتزلة : تذكر في أغلب الصفحات.

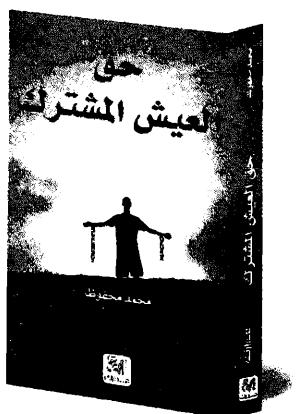
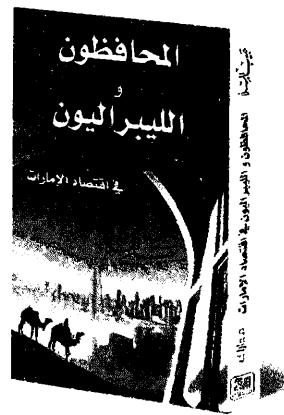
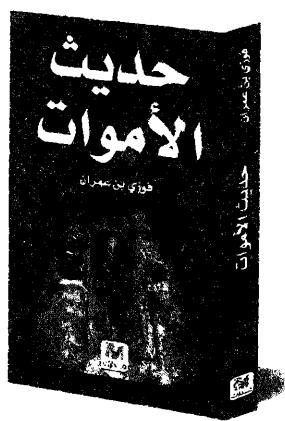
العمرية : ٨٨



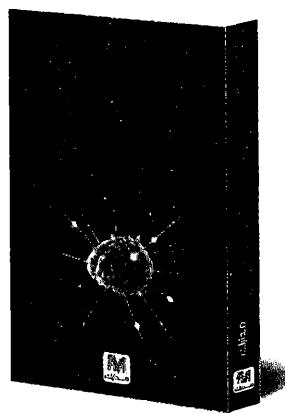
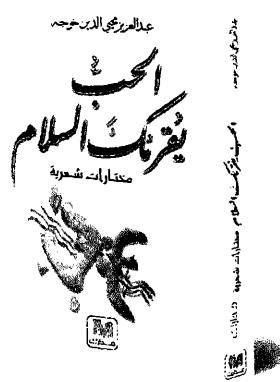
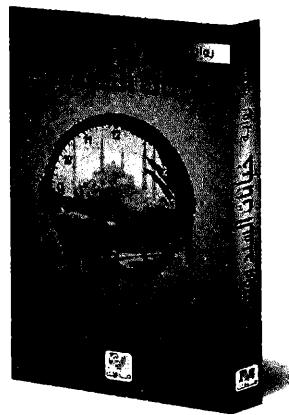
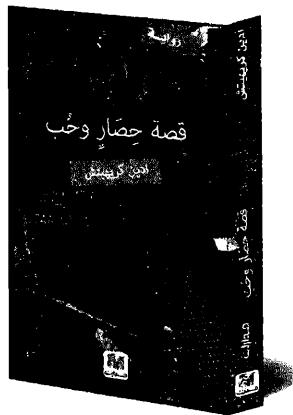
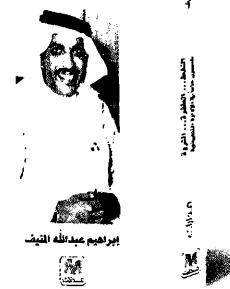








النقطة... الطفرة... الثروة
خمسون عاماً في الإدارة التعليمية



الرقصن مع الحياة

طبعة من نهر كل شيء لا يشتت بالحياة
طهان العرواد لا يستمع بكل شيء

مهدى الموسوى

الرقصن مع الحياة

مهدى الموسوى

M

م

حكايا سعدودي

في أوروبا

مكتبة مصرية

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د



مكتبة مصرية

كتابات معاصرة

د

عمر العزبي نجف

د

د

د

د

د

د

د

د

د

خواطر مفرد़ين

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

كان شئون

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

د



د

د

د

د

د

د

د

د

د

د

ربيع العزب

زمن الإخوان

جمال خاشقجي

د

د

د

د

د

ملحمة التطور البشري

د

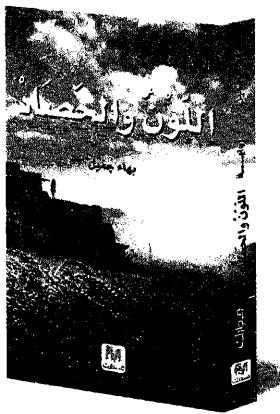
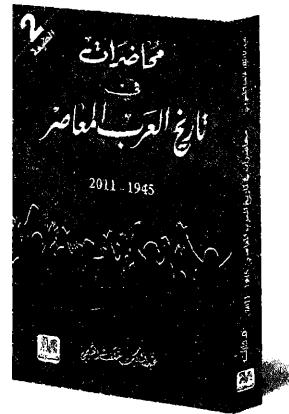
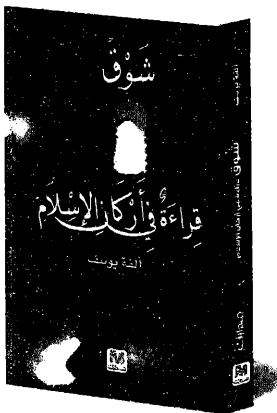
د

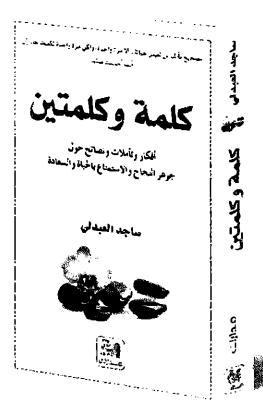
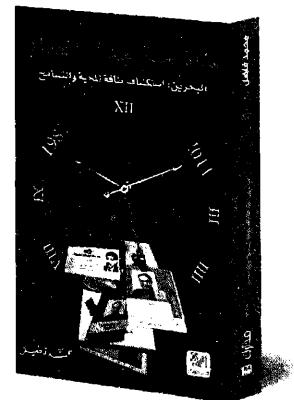
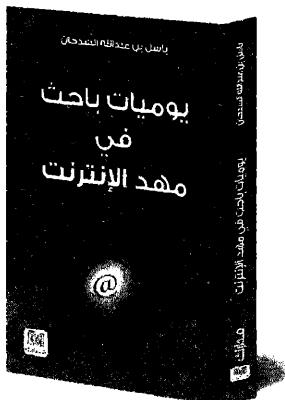
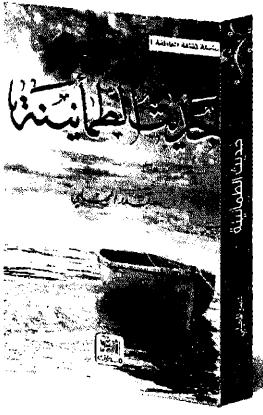
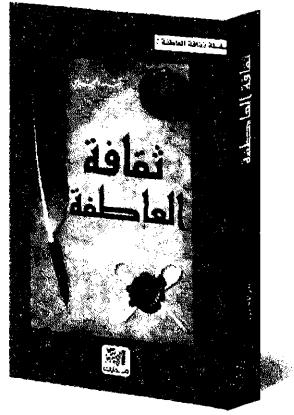
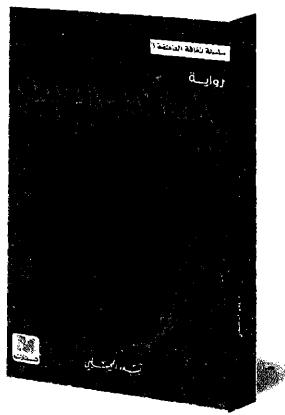
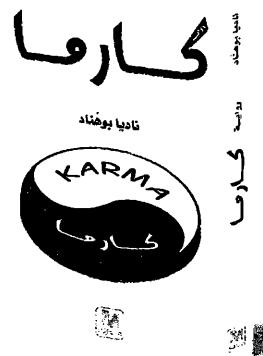
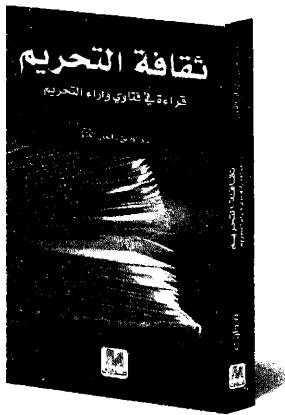
د

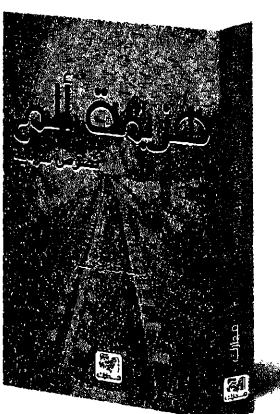
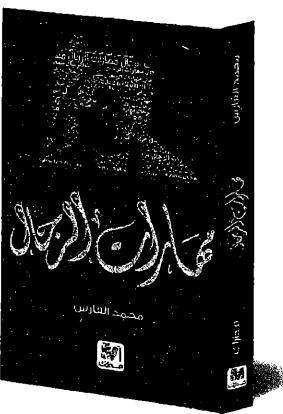
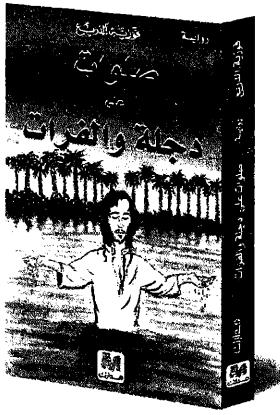
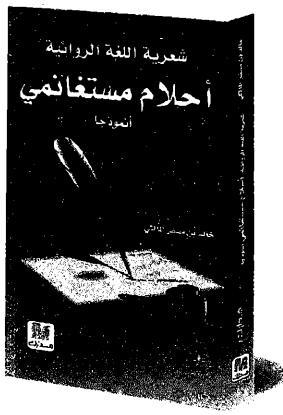
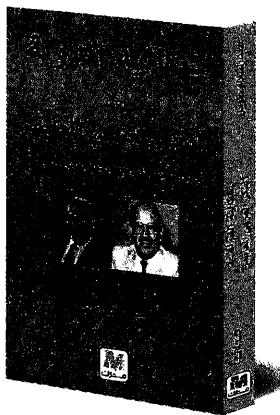
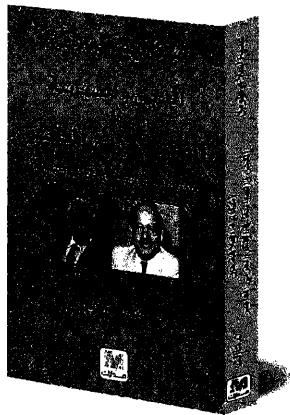
د

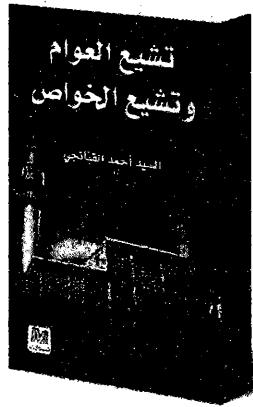
د

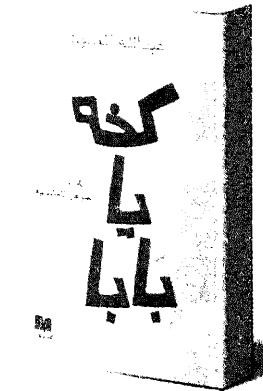
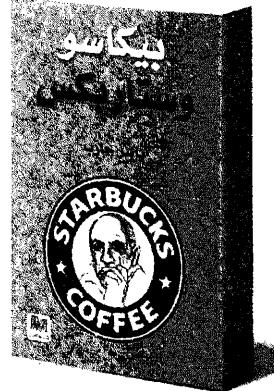
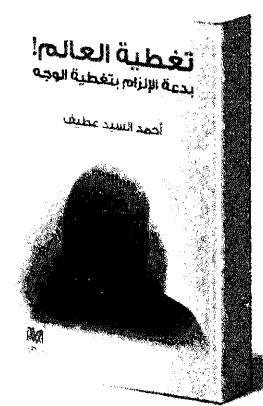
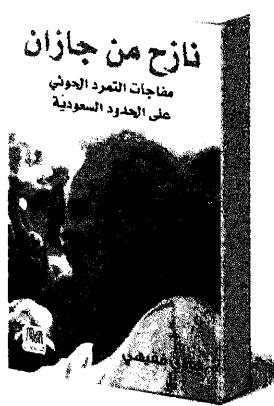
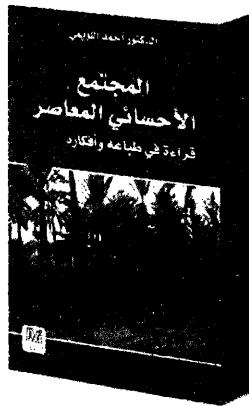
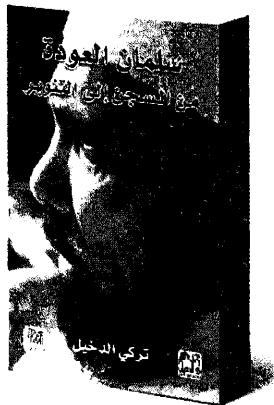
د

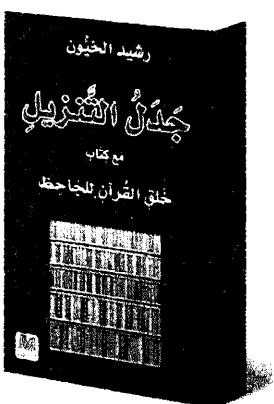
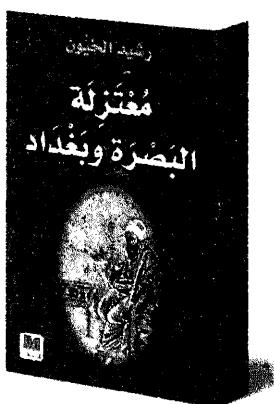
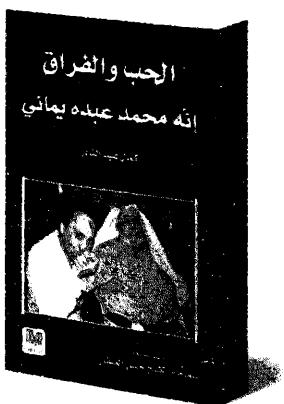
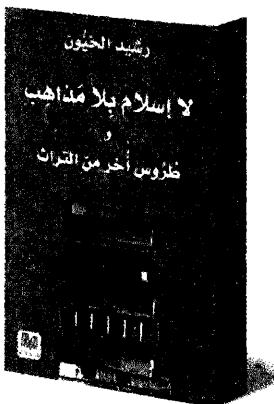
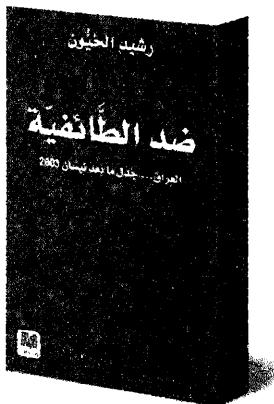
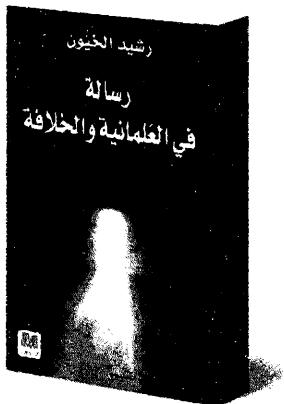
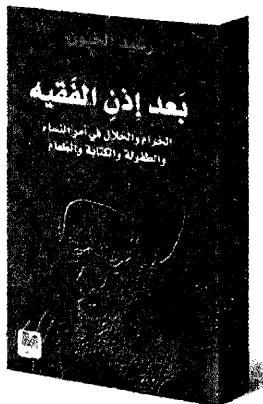


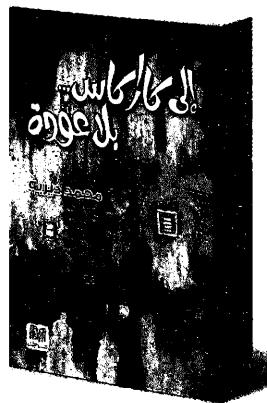
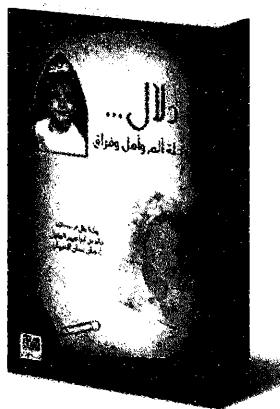
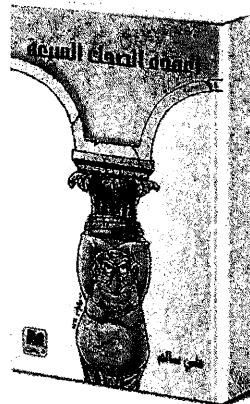


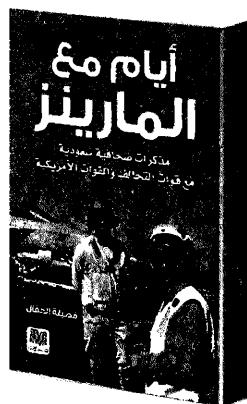
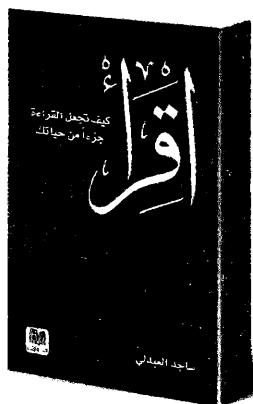
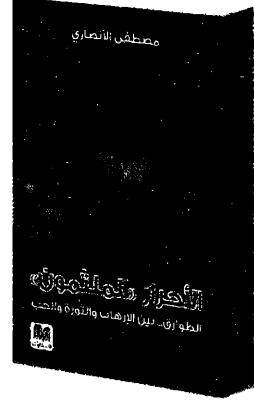
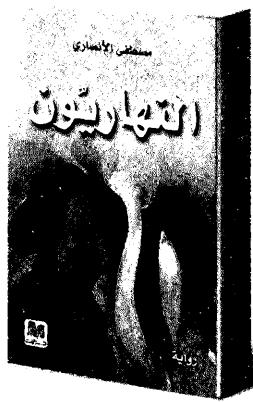
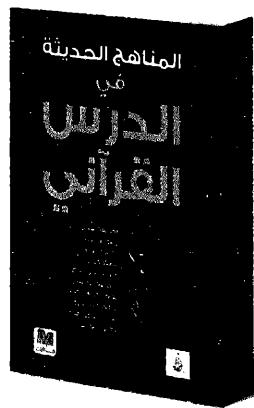
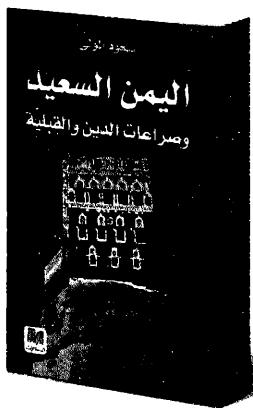


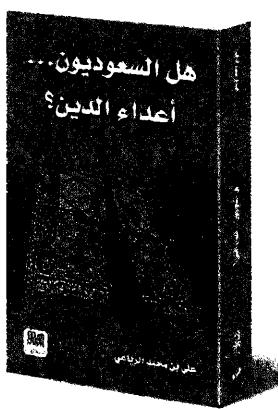
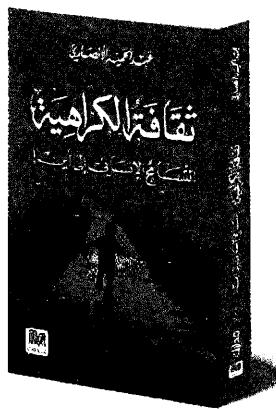
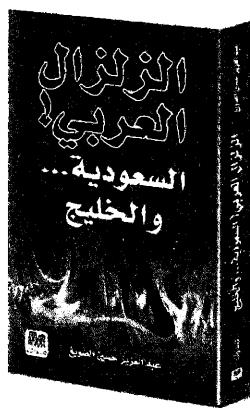
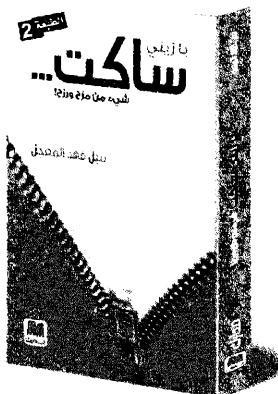
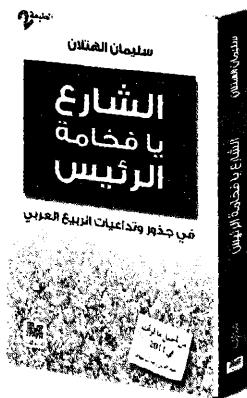
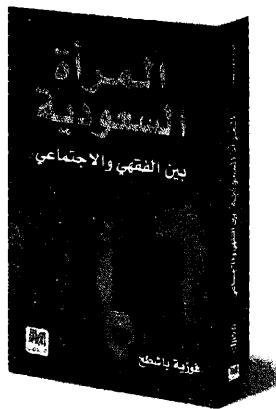


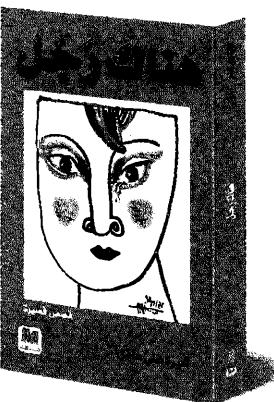
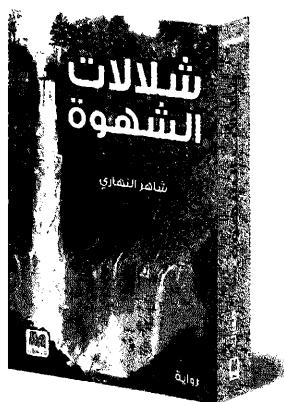
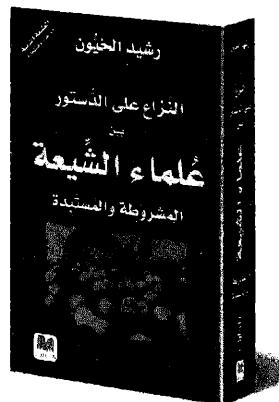
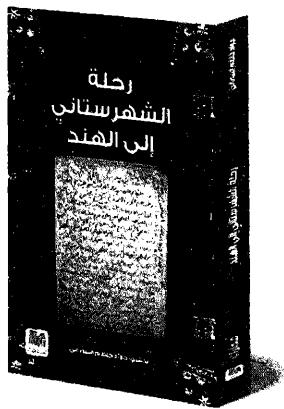
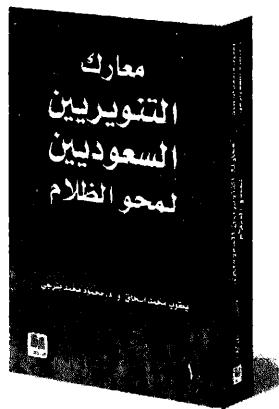


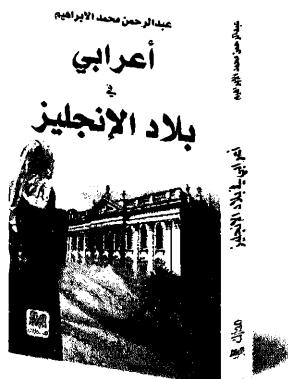
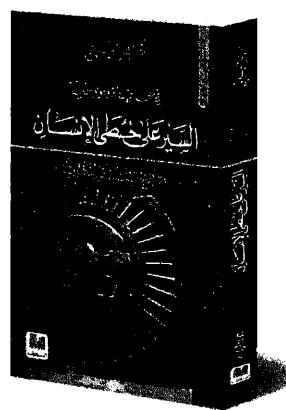
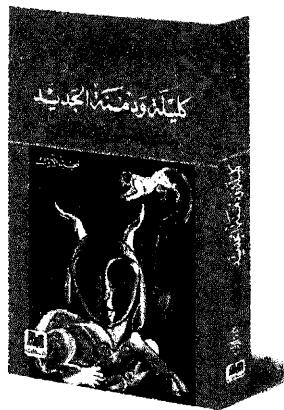
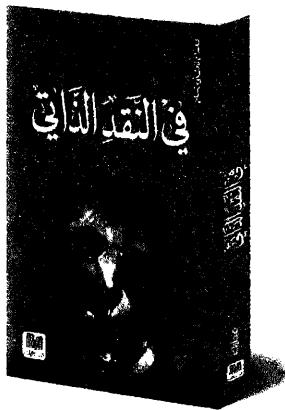


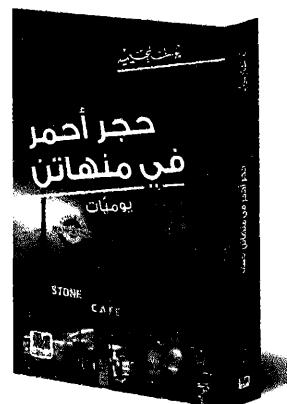
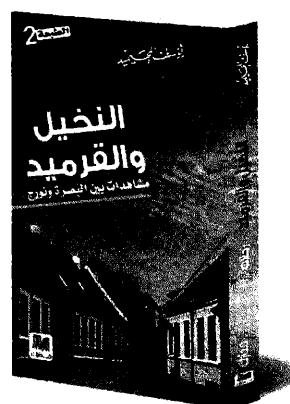
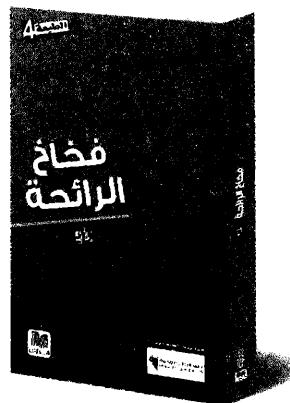
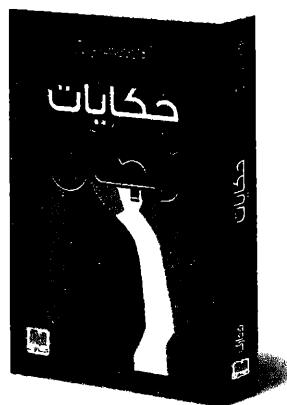
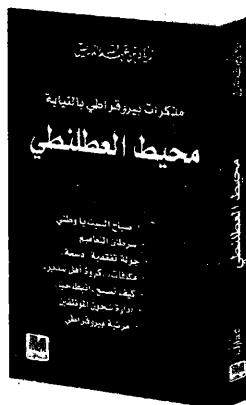


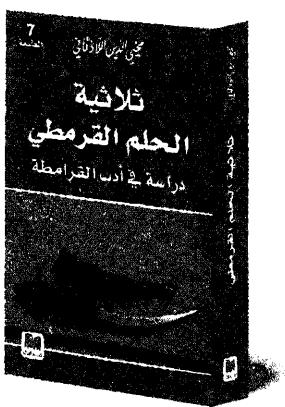
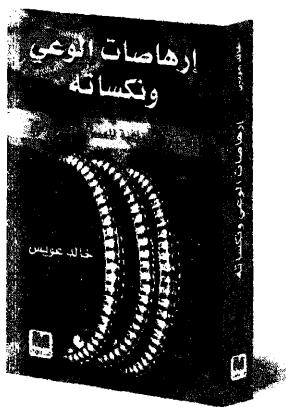
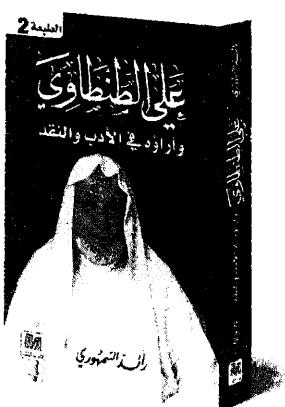
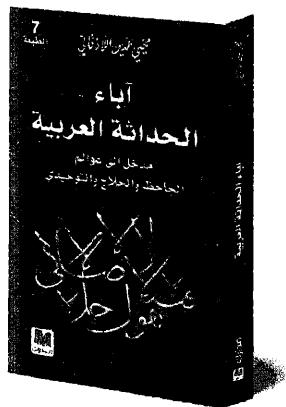
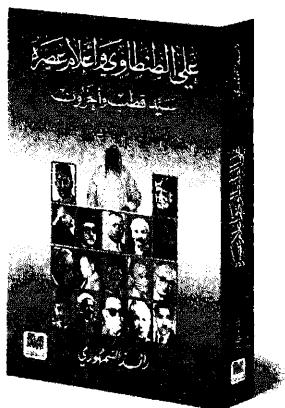
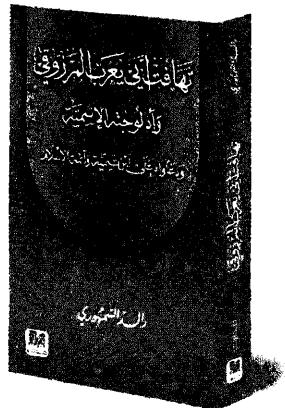
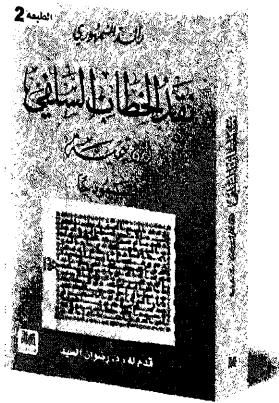


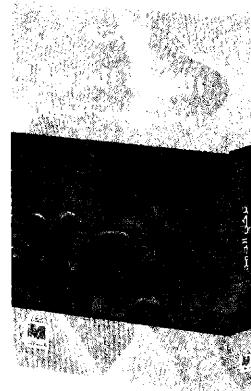
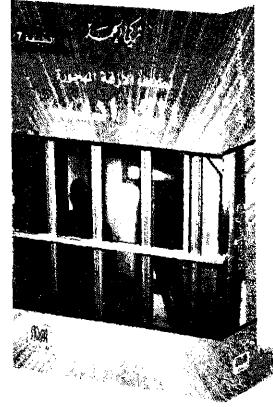
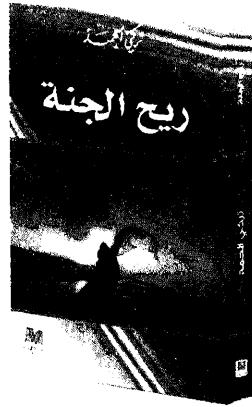
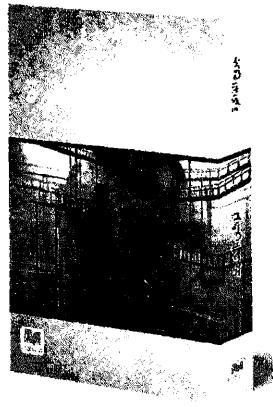












السياسة الحلال والحرام بن أنتم أعلم بأمور دنياكم

